فهرست مندرجات





به روان پاک مهندس قاسم رادفر
انسانِ نیک‌سرشتی که در آغاز جوانی، روی در نقابِ خاک کشید. یادکردِ نیک او، تجدید خاطره‌ای است از روزهایی که مطالبِ این کتاب در آن ایّام، به قلم آمده است.

به نام خدا

پیشگفتار

آنچه در این مجموعه به نظر شما خوانندهٔ عزیز می رسد، مقالات و سخنرانیهایی است که در طولِ هجده سال نوشته شده و برخی از آنها در مجامع علمی و کنگره‌های بین المللی، ایراد شده است.

بعضی از آنها مربوط به سالهای اخیر است و برخی هم نزدیك پانزده سال از انتشارِ آنها می گذرد.

بسیاری از دوستان و دانشجویان و دانش پژوهان ـ که به این مقالات توجّهی داشتند ـ به مَنْ بنده گفتند که برخی از مقالات در زمینهٔ نقد و بلاغت نایاب است و ما بدانها نیاز داریم و در دسترس، نیست. این بود که به فکر نشر آنها افتادم.

خوشبختانه مسؤولانِ محترم موسّسهٔ چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، که در نشر معارف اسلامی و مسائل قرآنی و علوم انسانی، سهم بسزائی دارند و در نشرِ این گونه معارف کوشا و جدّی هستند، مرا بر آن داشتند که این مقالات دسته بندی شود و منظّم گردد و سپس به شیوهٔ بهتری نشر یابد، باشد که انتشار آنها، خدمتی به فرهنگ و معارف اسلامی باشد و چاپ دوبارهٔ آنها، خالی از فایده نباشد.

در این جا برخود فرض می داند که از برادران محترم موسّسهٔ مزبور که خواستند حاصلِ زحماتِ قلمیِ این بنده، از پراکندگی‌ها رهایی یابد و به صورت منقّح دراختیار دوستداران فرهنگ و معارف اسلامی قرار گیرد، سپاسگزاری نماید و از خدای بزرگ برای مسؤولان مؤسّسهٔ مزبور توفیق بیشتر آرزو نماید.

از همکاران فاضل و ارجمندم ـ آقایان دکتر محمد جعفر یاحقی، استاد دانشکدهٔ ادبیات مشهد، دکتر ابوالقاسم رادفر استاد مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی ـ که در برخی از موارد مرا یاری داده راهنمائی کردند، سپاسگزارم.

فهرستهای کتاب و غلط گیری نهائی به مدد دوست فاضل ـ آقای اصغر ارشاد سرابی، دبیر محترم آموزش و پرورش مشهد، تنظیم شد که بدین وسیله از همکاری و مهربانی ایشان ممنونم. شکر الله مساعیهم.

من الله التوفیق و علیه التّکلان

محمّد علوی مقدّم

مرداد ماه ۱۳۷۲



تفسیر و بلاغت قرآن

سِرّ بلاغی تکرار در آیاتِ قرآنی

تکرار که در لغت به معنای دوباره گفتن، باز گفتن، چندبار گفتن یک مطلب است، در تداول فارسی زبانان، به کسر تاء، تلفظ می شود و در این صورت، اسم مصدر است به معنایِ دوبارگی، تجدید و جمع آن تکرارات.

محمد بن ابی بکر بن عبدالقادر رازی، متوفّی به سال ٦٦٦ هجری، نوشته است[۱]: «کَرَّهُ و کَرَّ بنفسه یتعدّی. کرّرالشیءَ تکریراً و تکرار ایضاً بفتح التاء و هو مصدرٌ و بکسرها و هو اسمٌ...».

در واقع، تکرار*، ذکر چیزی است بیش از یک بار و به گفتهٔ سیّد شریف جرجانی[۲]: «التّکرار عبارةٌ عن الإتیان بشیءٍ مرّةً بعد أُخریٰ».

تهانوی هم گفته است[۳]: «التکریر بالراء هو ذکرالشیء مرّةً فصاعداً بعد أُخریٰ و کذا التکرار کما یستفاد من المطوّل فی تعریف الفصاحة».

وقتی در یک جمله یا چند جملهٔ نزدیک به هم، یک کلمه را چندبار تکرار کنند و در واقع تکرار بی مورد باشد، آن تکرار را از عیوب فصاحت شمرده و کلام را

* اصولاً میانِ «تکرار» و «إعاده» تفاوت هست؛ زیرا تکرار برای بازگفتن چیزی است یک یا چندبار. ولی «إعاده» فقط برای یک بار، بازگفتن است.

وقتی می‌گویند: «أعادَ فلانٌ کذا» مفهومش آنست که آن گفتار را فقط یک بار، بازگو کرد. ولی اگر بگویند «کرّر فلانٌ کذا» نامشخص است و مبهم، معلوم نیست که دوبار و یا چندبار تکرار شده است[۴].

بلیغ نمی دانند.

محمد بن عمرالرادویانی، در کتاب «ترجمان البلاغة» که به عقیدهٔ برخی اولین تصنیفی است که در صناعات ادبی، در قرن پنجم هجری، نوشته شده، از صنعت مکرّر، سخن[5] رانده است.

شمس قیس رازی[6]، از تکریرات متکلّف عسجدی، سخن گفته و اشعار زیر را به عنوان مثال ذکر کرده است:

باران قطره قطره همی بارم ابروار

هر روز خیره خیره از این چشم سیل بار

زان قطره قطره، قطرهٔ باران شده خجل

زان خیره خیره، خیره دل و جان من فگار

سیّد نصرالله تقوی، در کتاب «هنجار گفتار»[7] در باب هشتم از علم معانی، از تکریر بحث کرده و فایدهٔ آن را تأکید و یا مبالغه دانسته و نوشته است که در شعر نظامی، این تکرار، مشاهده می شود:

اگر روزی دهی ورجان، ستانی

تو دانی هرچه خواهی کن، تو دانی

استادِ مرحوم، جلال الدین همائی در کتاب «فنون بلاغت و صناعات ادبی»[8] تکرار بی مورد را مُخلِّ فصاحت دانسته است و برای آن نمونه هائی ذکر کرده است.

سنائی گفته است:

مسلمانان مسلمانان، مسلمانی، مسلمانی

وزین آیین بی دینان پشیمانی پشیمانی

یا این شعر:

یار یار است اگر یار وفادار بود

یار چون نیست وفادار، کجا یار بود

کار کار است اگر کار بهنجار بود

کار چون نیست بهنجار، کجا کار بود

رویهم رفته، مؤلّفان کتب بلاغی و آنان که در صناعات ادبی، تألیفی از خود

به یادگار گذاشته اند و از تکرار سخن رانده اند، اغلب تکرارها را بی مورد و مُخلِّ فصاحت دانسته ولی تکرار در کلماتِ قرآنی و آیات ربّانی، از نوع تکرار بی مورد، نیست بلکه تکرار کلمات و ذکر دوبارهٔ آیه ای از آیات قرآنی، جهت هدفی خاص و برای منظور ویژه ای می باشد مثلاً در آیه های ۳ و ٤ سورهٔ تکاثر (۱۰۲) که گفته شده است: کلاّ سوف تعلمون. ثمّ کلاّ سوف تعلمون. تأکید پشت سرهم و تکرار آنها، از این جهت است که کلمهٔ «سَوْفَ» به ما می فهماند که پس اززمانی و پس از مدّتی که بگذرد، عواقبِ وخیم این لَهْو که در نفوس جا گرفته و این سرگرمی به افزون‌طلبی که قلبها را مسخّر کرده و بر روی دلها، حجاب غفلت پوشانده و چشم بصیرت را کور کرده، خواهید دید و در واقع هدف اصلی این تکرار، تأکید در إنذار و تهدید می باشد و إنذار بعد إنذار است[۹].

یا مثلاً در آیات ۵ و ٦ سورهٔ انشراح (۹٤) می خوانیم: «فَإنَّ مَعَ العُسر يُسْراً. إنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً». چسبیدن حرف «فاء» در آغاز آیه، برای بیان سبب است و «ألْ» در کلمهٔ «العُسر» برای استغراق معهودی است یعنی تمام دشواریهایی که هر انسانی می خواهد از او، برطرف شود و تمایل دارد که از وجود او دور باشد و از میان برود.

برای محقّق شدن موضوع و عملی شدن آن، جمله با حرف تأکید «إنَّ» آمده و چون آدمی نمی تواند بپذیرد که تمام این دشواریها برطرف خواهد شد و مقام و مورد، مقام شکّ و تردید بوده لذا جمله، تکرار شده آن هم با عبارت «إنّ مع العُسر يُسْراً» و نکره آمدن «یسراً» هم به ما می فهماند که به «یُسرِ» معیّنی اختصاص ندارد و هرگونه یُسری را شامل می شود و چنانچه خوب دقّت کنیم در می یابیم که در تکرار این آیات، علاوه بر تأکیدی که از آنها استنباط می شود، مطالب دیگری نیز در این تکرارها وجود دارد که خاصّ نظم قرآن است و ویژهٔ اسلوب شگفت‌آور کلام خدا و این همان چیزی است که قرآن را به مرتبهٔ إعجاز رسانده و به قولِ دانشمندِ معاصر، استاد محمّد الغزالی[۱۰]: «والقرآن الكريم هو صوت الحقّ الذى قامت به السموات والأرض و معانيه هى الأشعّة التى تألق فيه الوَحى الاعلى...»*

* یعنی: قرآن صوتِ حقّ است که بوسیلهٔ آن، آسمانها و زمین بر پا گشته است و معانی آن، أشعّه ایست که ←

اصولاً تکرار جنبهٔ هنری دارد و از فنونِ بلاغی به شمار می آید و از ویژگیهای اسلوب قرآنی است و باید مورد بحث قرار گیرد تا پاسخی باشد برای طاعنان ناآگاه که می‌گویند: چرا در کلام خدا، تکرار وجود دارد؟!

ابن قُتیبَه، متوفّی به سال ۲۷۶ هجری دربارهٔ تکرار آیهٔ «فبأیّ آلاء ربّکما تکذّبان» در سورهٔ الرّحمن (۵۵) گفته است*: تکرار آیه جهت برشمردن نعماءِ إلهی و یادآوری بندگان خدا و آگاه کردن آنان است از قدرت خدا و لطف خدا نسبت به بندگان.

در سورهٔ الرحمن، نعم إلهی یکی پس از دیگری، بیان شده و خدای بزرگ نیز، جِنّ و إنْس را مخاطب قرار داده و گفته است: «کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می‌کنید؟» و در واقع خدا خواسته است با تکرار این آیه تنبُّه و آگاهی بر تعدُّدِ متعلّق باشد و بیشماری نعم إلهی را نشان دهد.

ابوهلال عسکری متوفّی به سال ۳۹۵ هجری در کتاب «الصّناعتین» همین مطلب را گفته است[11]. قاضی عبدالجبّار، متوفّی به سال ۴۱۵ هجری افزوده است[12] که شاید بعضی از طاعنان بگویند: این آیه، پس از آیاتی که سخنی از نعمت خدا هم نیست، تکرار شده است.

«هـذه جهنّم الّتـی یکذّب بهاالمُجرمون. یطوفونَ بینها و بینَ حمیمٍ آن. فبأی آلاءِ ربکُما تکذّبان».**

آیات ۴۳ و ۴۴ و ۴۵ / الرحمن

قاضی عبدالجبار، گفته است: اگر خوب دقت شود و آدمی تدبُّر کند، این نیز، از نعم إلهی به حساب می آید؛ زیرا آدمی از آن می ترسد و گرد معصیت و گناه نمی‌گردد و در واقع ترس از آن، آدمی را از ارتکاب گناه باز می دارد.

←
وَحی خداوند متعال در آن جلوه گر گشته است...

* رک: ابن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، شرح و تحقیق از: السید احمد صَقر، الطبعة الثانیة ۱۳۹۳ هـ ــ ۱۹۷۳ م قاهره ص ۲۳۹.

** اینست جهنمی کـه گـناهکـاران، تکـذیب آن می‌کنند. اینک کـافران میـان آن جهنم و حمیم سوزانِ آن، می‌گردند. کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می‌کنید؟

سيّد مرتضىٰ متوفّى به سال ۴۳۶ هـ در اين باره گفته است[۱۳] كه اگر كسى بگويد: تكرار در مورد برشمردن نَعْماءِ إلهى، صحيح و قابل قبول است ولى آيهٔ «فبأىّ آلاءِ ربّكما تكذّبان» پس از آيهٔ ۳۵ «يُرسل عليكما شُواظٌ من نارو نُحاسٌ فلا تنتصران» * و آيهٔ ۴۳ و ۴۴ نيز تكرار شده، در صورتى كه در اين آيات، سخنى از آلاء و نعماءِ إلهي نمى باشد، در جواب مى‌گوييم: اگر درست بينديشيم، در مى يابيم كه اينها نيز آلاء و نِعَم الهى است و توصيف از اين عذابها، سبب مى شود كه انسانها، گرد كارهاى ناشايست نگردند و اين خود در واقع تفضُّل إلهى است نسبت به بندگان.

ابن قُتيبه، تكرار در آيات قرآنى و به ويژه تكرار در اخبار و قصص را به خاطر آگاه كردن و بيدارى انسانها از خواب غفلت دانسته و در باب تكرار و يا كلمه‌اى در قرآن، گفته است كه «قرآن نزل بلسان القوم» يعنى قرآن مجيد به زبان عربى و شيوه و سبک و روش عرب زبانان، نازل شده و «مِنْ مذاهبهم التكرار»[۱۴].

ابن قُتيبه تكرار آيات ۳ و ۴ سورة التكاثر (۱۰۲) «كلاّ سوف تعلمون. ثمّ كلاّ سوف تعلمون» و تكرار آيات ۵ و ۶ سورة الانشراح (۹۴) يعنى: «فإنّ مع العسر يسراً. إنّ مع العسر يسراً». و نيز تكرار در آيه‌هاى ۳۴ و ۳۵ سورة القيامة (۷۵) «أولىٰ لک فاولىٰ. ثم اولىٰ لک فاولى» **.

و همچنين تكرار در آيه هاى ۱۷ و ۱۸ سورة الانفطار (۸۲) يعنى «و ما ادراک ما يوم الدين. ثُمّ ما ادراک ما يوم الدين» را براى تأكيد معنى مى داند و عقيده دارد اين تأكيدها براى اينست كه مفاهيم بخوبى در اذهان جايگزين شود و كاملاً رسوخ كند[۱۵].

گاه معنىٰ و مفهومى به دو لفظ مختلف تكرار مى شود تا كه آن مفهوم بخوبى در ذهن جايگزين شود، مثلاً آن كس كه مى‌گويد: آمرُكم بالتواصل و أنهاكم عن التقاطع» امر به تواصل و پيوستگى، در واقع نهى از تقاطع و از همديگر بريدن و جدا شدن است ولى براى بهتر رسوخ كردن و بهتر جايگزين شدنِ مفهوم، كلمه تكرار مى شود و يا مترادف آن باز گفته مى شود مثلاً در آيهٔ ۶۸ سورة الرّحمن (۵۵) كه قرآن

* يعنى: خدا بر سرِ شما شراره‌هاى آتش و مسِ گداخته فرود آورد تا هيچ نصرت و نجاتى نيابيد.

** خطاب به ابوجهل است يعنى: واى (بر زندگى) و صد واى (بر مرگ تو) پس واى (بر برزخ و صد واى بر روز محشر تو).

گفته است: «فیها فاکهةٌ و نخلٌ و رمّان» ٭ نخل و رمّان نیز، فاکهة است و تحت عنوان فاکهة قرار دارد ولی برای اهمیّت دادن به آنها جداگانه ذکر شده است. و یا مثلاً در آیهٔ ۲۳۸ سورة البقرة (۲) که قرآن گفته است «حافِظوا علی الصَّلَوات والصلوةِ الوُسْطیٰ و قوموا لِلّه قانتین» ٭٭ صلوة وُسطیٰ نیز جزءِ دیگر نمازها هست ولی از باب اهمیّت دادن به آن و از جهتِ ترغیب بدان، جداگانه ذکر شده و این، تکرار بی فایده‌ای نیست و در زبان عربی متداول است که می‌گویند: «إیتنی کلّ یوم، و یوم الجمعة خاصّة».

و خلاصهٔ سخن إبن قتیبة در باب تکرار کلمات قرآنی اینست که، قرآن مجید به زبان مردم عرب نازل شده و در زبان عرب برای تأکید و بهتر فهماندن مطلب، تکرار وجود دارد همان‌طوری که، در زبان آنان، إختصار هم وجود دارد، «... إنّ القرآن نزل بلسان القوم، و عَلیٰ مذاهبهم و مِن مذاهبهم التکرار: إرادة التوکید والإفهام، کما انّ مِن مذاهبهم الاختصار. ارادة التخفیف والإیجاز؛ لانّ افتنان المتکلّم والخطیب فی الفنون و خروجه عَنْ شییءٍ، احسن من اقتصاره فی المقام علیٰ فنّ واحد»[۱۶].

خطّابی، متوفّی به سال ۳۸۸ هجری در رسالهٔ **«بیان إعجاز القرآن»**[۱۷] تکرار را به دو قسم، منقسم ساخته و یک نوع آن را مذموم و ناپسند دانسته و آن، تکراری است که غیر مفید است و بدان نیازی نیست و در گفتار، مفید فایدهٔ خاصّی نمی باشد و در واقع زیادی می باشد و لغو و بیهوده. خودِ خطّابی افزوده است که از این نوع تکرار در قرآن مجید وجود ندارد.

نوع دیگر، تکراری است که به اقتضای حال و مقام، کلمه و یا جمله تکرار می‌شود و در واقع بدان تکرار نیاز هست و مطلب، اقتضا می‌کند که کلمه تکرار شود و ترک تکرار ناخوشایند است، همچون وقتی که بخواهیم کسی را به کاری تشویق کنیم و یا از او بخواهیم که کاری را بزودی تمام کند، در این مورد، مقام اقتضاء می‌کند که بدو بگوییم: «عَجِّلْ عَجِّلْ» و یا مثلاً «إرْمِ إرْمِ». و اصولاً فلسفه و علّتِ تکرارِ اقاصیص و

٭ یعنی: در آنجا میوه و درخت خرما و انار هست.

٭٭ یعنی: بر همهٔ نمازها مواظبت کنید و توجّه کامل داشته باشید، بویژه نماز وُسْطی و برای خدا مطیعانه بپا خیزید.

اخبار در قرآن مجید، تذکار است و پند گرفتن و بدان اخبار، خوب توجّه کردن. قرآن نیز در آیهٔ ۵۱ سورهٔ قصص (۲۸) بدین سخن اشاره کرده است «ولَقَدْ وصّلنا لهم القول لعلّهم یتذکّرون» *

تکرار در نظر ابوهلال عسکری، متوفّی به سال ۳۹۵ هجری نیز برای تأکید و رسوخ مطلب در ذهن شنونده و بهتر جایگزین شدن سخن است در قلب سامع «إستعملوا التکرار لیتوکّد [به] القول للسامع»[۱۸].

ابوهلال، افزوده است که در قرآن مجید و شعرِ فصیح، تکرار فراوان بکار رفته و تکرارِ آیاتِ سورهٔ التکاثر (۱۰۲) و آیه‌های سورهٔ الانشراح را از مقولهٔ تأکید دانسته و نیز گفته است که در سورهٔ الرحمن (۵۵) آیهٔ «فبأیّ آلاء ربکما تکذّبان» از این جهت تکرار شده که خدا خواسته نعم و آلاء خود را بر بندگان برشمارد و آنان را آگاه گرداند و لذا پس از ذکر هر نعمت، این آیه را تکرار کرده تا که بخوبی در ذهن شنونده رسوخ کند، همان‌طوری که شاعر جاهلی، مهلهل بن ربیعه، متوفّی به سال ۹۳ ق.هـ = ۵۳۱ م در ۸ بیت شعر که برادر خود، کُلَیب، را مرثیه گفته، ۸ بار مصراع «عَلیٰ أن لَیس عِدْلاً من کُلَیبِ» را تکرار کرده و این تکرار را هم به اقتضای حال و مقام دانسته و عقیده دارد که ضروری هم هست؛ لِعِظَم الخَطْب و شدّة موقع الفَجْعة. سرانجام ابوهلال نتیجه گرفته که إطناب در جای خود، مستحسن است، همان‌طوری که ایجاز نیز بجای خود پسندیده می‌باشد[۱۹].

قاضی عبدالجبّار متوفّی به سال ٤۱۵ هجری، اصولاً تکرار را از ویژگیهای قرآن دانسته و عقیده دارد که باید مورد بحث قرار گیرد تا پاسخی باشد برای طاعنان ناآگاه که می‌گویند: چرا در کلام خدا، تکرار وجود دارد؟!

مثلاً طاعنانی که می‌گویند: چرا در سورهٔ حمد، «الرحمن الرحیم» تکرار شده؟ و حال آنکه در بسمله، ذکر شده بود و لزومی نداشت که پس از «... ربّ العالمین» مجدّداً تکرار شود.

این طاعنان، نمی‌دانند که تکرار «الرحمن الرحیم» اصولاً در این مورد تکرار

* یعنی: و ما برای هدایت مردم، این گفتار را پیوسته کردیم تا مگر پند گیرند و تذکار یابند.

نیست؛ زیرا در بسمله، برای استعانت است و در مورد دوم، برای شکر است[۲۰].

و نیز در پاسخ طاعنانی که گفته‌اند: در آیهٔ ۱۸۷ سورهٔ اعراف که قرآن گفته است: «یسألونک عن الساعة أیّانَ مُرسٰیها قل إنّما علمُها عند ربّی لایجلّیها لوقتها الاّ هُوَ ثقلت فی السموات والأرض لا تأتیکم الاّ بغتةً یسألونک کأنّک حَفیٌّ عنها قل انّما علمها عندالله ولکنّ أکثر الناس لا یعلمون» *. کلمهٔ «یسألونک» تکرار شده و چه فایده‌ای بر آن مترتّب است؟

در جواب می‌گوییم:

در عبارت نخستین «یسألونک» پرسش از وقت و زمان قیامت است که گفته شده علم و آگاهی آن، نزد خداست و مصلحت در آنست که آشکارا نگردد تا که بنده، خائفاً یترقّب باشد و در عبارت دوم که «یسألونک» تکرار شده، پرسش از نفس قیامت است، بنابراین تکرار نیست[۲۱].

برخی از طاعنان گفته‌اند که در قرآن، گاه لفظ، تکرار نشده ولی یک معنیٰ و یک مفهوم تکرار شده مثلاً در آیهٔ ۳ و ٤ سورهٔ آل عمران (۳) در آغاز آیه، قرآن گفته است: «نزّل علیک الکتاب بالحقّ...» و سپس در آیه بعدی که از لحاظ معنی نیز دنبالهٔ همین آیه است، قرآن گفته «وَ انزل الفرقان...» که در پاسخ می‌گوییم: چنانچه در عبارت و یا آیه‌ای، معنی و غَرَض و مقصود، مختلف باشد، تکرار شمرده نمی‌شود. در همین آیات، در مورد نخست، قرآن گفته که این کتاب را خدا بر تو نازل کرده و کتابهای پیشین را تصدیق می‌کند و در آیهٔ بعدی، گفته است: همان‌طوری که خدا تورات و انجیل را برای هدایت مردم فرستاده، قرآن نیز برای هدایت است و جدا کنندهٔ میان حقّ و باطل می‌باشد، بنابراین در دو مورِد خاص است و اصولاً تکرار در معنیٰ هم نیست؛ زیرا دو مفهوم است و دو غرض[۲۲].

بعضی که تفاوت لغوی کلمات را نمی دانند، استعمال دو کلمهٔ مترادف قریب‌ـ

* یعنی: ای محمّد «ص» ترا از رستاخیز پرسند که کِی بپا شود؟! بگو: علم آن نزد پروردگار منست که جُز وی کسی آن ساعت را روشن و ظاهر نتواند کرد، آن ساعت (شأنش) در آسمانها و زمین بسی سنگین و عظیم است، نیاید شما را مگر ناگهانی. از تو می‌پرسند که گویی تو کاملاً بدان آگاهی. بگو علم آن ساعت محققاً نزد خداست لیکن اکثر مردم بر این حقیقت آگاه نیستند.

المعنیٰ را، تکرار پنداشته و در مقام طعن برآمده‌اند و مثلاً گفته‌اند: در آیهٔ ۱۱۲ سورهٔ نساء (۴) که قرآن گفته است: «و من یَکْسِبْ خطیئةً أوْ إثماً ثم یَرْمِ به * بریئاً فقد احتمل بهتاناً و اثماً مُبیناً»**. دو کلمهٔ «إثم» و «خطیئة» تکرار شده است، در صورتی که، طاعنان نمی‌دانند که معاصی گاه خَطأی است و گاه عَمْدی. «إثم» گناهی است که از روی عمد باشد و «خطیئة» گاه غیر عمد و ناآگاهانه انجام می‌شود، مثل اینکه شخص روزه‌دار، ناخودآگاه چیزی بخورد. بنابراین تکرار نیست و سخن طاعنان، پنداری است واهی[۲۳].

برخی از طاعنان گفته‌اند: در آیهٔ ۶۷ سورهٔ مائده (۵) که قرآن گفته است: «یا ایها الرسول بلّغ ما انزل الیک من ربّک و إن لم تفعل فما بلّغت رسالته...» □ معلوم است که اگر آنچه به پیامبر نازل شده، به مردم ابلاغ نگردد، رسالت و پیام گزارده نشده، پس فایدهٔ این تکرار چیست؟!

در جواب گفته‌اند: منظور از «بلّغ ما انزل الیک من ربّک» قرآن است و واضح است، چنانچه قرآن ابلاغ نگردد و به مردم رسانیده نشود، رسالت و پیام بطور کامل گزارده نشده، بنابراین تکراری نیست بلکه هشداری است به اینکه اگر قرآن به مردم ابلاغ نگردد، ابلاغ رسالت نشده و ابلاغ رسالت و گزاردن پیام واقعی، وقتی است که قرآن برای مردم گفته شود و به مردم ابلاغ گردد، پس دراین کلام نه تنها تکراری نیست بلکه فایده‌ای بس بزرگ نیز وجود دارد و جملهٔ «واللّهُ یعصمک من الناس» که پس از «و إنْ لم تفعل فما بلّغتَ رسالته» آمده خود دلیل است بر اینکه، باید آیات قرآن را به مردم برسانی و خدا هم ترا حفظ خواهد کرد و از دل تو خوف و ترس را برای ابلاغ رسالت از میان خواهد برد[۲۴].

* یعنی: هرکه خطا یا گناهی کند و آن را به گردنِ بی‌گناهی افکند، دروغی و گناهی آشکارا به گردن گرفته است.

** در موردِ مفرد آمدنِ ضمیر در «ثُمّ یرم به» که گفته نشده «ثُمّ یرم بهما» از این جهت است که ضمیر به «ما تقدّم» بر می‌گردد و نه به «إثم» و «خطیئة» تا که لازم باشد، مثنی آورده شود. رک: تنزیه القرآن عن المطاعن ص ۱۰۵.

□ یعنی: ای پیامبر! آنچه از پروردگارت به تو نازل شده، به مردم برسان، اگر نکنی پیامِ وی را نرسانیده‌ای...

دربارهٔ این آیه آنچه گفته شده، نظر قاضی عبدالجبار بود ولی شیخ طوسی، متوفّی به سال ٤٦٠ هجری در تفسیر التبیان، یکی از چهار قولی که در باب نزول این آیه گفته، اینست که خدای بزرگ پیامبر اکرم(ص) را مأمور کرد که علی علیه‌السلام را به خلافت برگزیند، لیکن پیامبر از اختلاف اصحاب بیم داشت، این بود که آیهٔ مزبور نازل شد. متن گفتهٔ شیخ طوسی چنین است[۲۵]:

«الرابع ــ قال ابوجعفر و ابوعبدالله علیهما السلام إنّ الله تعالی أوحیٰ الی النّبی «علیه السلام» أن یستخلف علیاً کان یخاف أن یشق ذلک علی جماعةٍ من ا صحابه، فأنزل الله تعالیٰ هذه الآیة تشجیعاً علی القیام بما أمره بأدائه». و شیخ طبرسی از اکابر مفسّران قرن ششم هجری نیز در تفسیر مجمع البیان، نوشته است: خدای بزرگ به پیامبر اکرم، وَحی کرد که علی را جانشین خود گرداند، پیامبر بیم داشت که این انتصاب بر گروهی گران آید، لذا این آیه نازل شد تا پیامبر بر این کار، تشجیع شود. سخنِ شیخ طبرسی چنین است:

«... وقد اشتهرت الروایات عن ابی جعفر و ابی عبدالله علیهما السلام إنّ الله أوحیٰ الی نبیّه «ص» أن یستخلف علیاً(ع) فکان یخاف أن یشق ذلک علی جماعة مِن اصحابه فأنزل الله تعالیٰ هذه الآیة تشجیعاً لَهُ علی القیام بما امره الله بأدائه...»[۲۶].

شیخ محمد عبده در جلد ششم ص ٤٦٣ تفسیر المنار، ضمن اینکه اقوال گوناگونی دربارهٔ آیهٔ مورد بحث ذکر کرده، افزوده است که:

«... و روی ابن أبی‌حاتم و ابن مردویه و ابن عساکر عن ابی سعید الخدری نّها نزلت یوم غدیر خم فی علی بن ابی‌طالب».

و نیز فرموده است که شیعه از قول امام محمد باقر روایت کرده که این آیه، نصّ صریح است بر خلافت علی پس از پیامبر«ص»[۲۷].

و نیز شیخ محمد عبده، حدیثِ «مَن کنت مولاه فعلّی مولاه...» را از قول احمد در مسندش و ترمذی و نسائی و دیگران نقل کرده ولی در توجیه و تبیین حدیث و شأنِ صدور حدیث مطالب و چیزهای دیگری نیز، نوشته است[۲۸].

سخنِ با ارزشِ شیخ محمد عبده اینست که گفته: در این‌باره سخن بسیار است و هریک از فریقین در این باب، چیزی گفته‌اند و من نمی‌خواهم میان این گفته‌ها، یکی

را بر دیگری ترجیح دهم؛ زیرا که بحث در این مسائل تفرقه ایجاد می‌کند و میان مسلمانان عداوت و دشمنی به‌وجود می‌آورد و مسلمانان را از وحدت و یکپارچگی دور می‌کند و آنان را از تحرّی حقیقت باز می‌دارد و به تشتُّت و تفرّق می‌افکند.

سخن شیخ محمد عبده چنین است[۲۹]:

«... و للفریقین اقوالٌ فی ذلک لانحبّ استقصاءها والترجیح بینها؛ لانّها من الجدل الذی فرق بین المسلمین، و أوقع بینهم العداوة والبغضاء و مادامتْ عصبیّة المذاهب غالبةً علی الجماهیر فلا رجاءَ فی تحرّیهم فی مسائل الخلاف ولا فی تجنّبهم ما یترتّب علی الخلاف من التفرُّق والعِداء».

برخی از طاعنان می‌گویند: در بعضی از آیات قرآنی، اگرچه لفظ تکرار نشده ولی دو کلمه ذکر شده که آن دو کلمه به یک معنی می‌باشد مثلاً در آیهٔ ۸۳ سورهٔ بقره (۲) که قرآن گفته است: «وَ إذ أخذنا میثاقَ بنی اسرائیل لا تعبدونَ الاّ الله... ثُمّ تَوَلَّیتُم إلاّ قلیلاً منکم و انتم مُعرِضون» *. طاعنان می‌گویند:

درست است که در این آیه، لفظ تکرار نشده ولی دو کلمهٔ «توَلَّیتُم» و «مُعرِضون» به یک معنی است و در واقع معنی تکرار شده است، زیرا «تولّی» همان «إعراض» است و جملهٔ «وانتم معرضون» تکرار بی‌فایده‌ایست برای «ثُمّ تولیتم».

باید به این طاعنان گفت: اگر عمیقاً توجّه کنیم و با دقّت، نظر افکنیم می‌فهمیم که «تولّی» إنصراف و بازگشت و دوری گزیدن جسمی و ظاهری است ولی «إعراض» روگرداندن و پشت کردن معنوی و با قلب و فکر و روح است. و این تعبیر را خدای بزرگ در آیهٔ ۸۳ سورة الإسراء (۱۷) با کلمهٔ «أعرض» بیان کرده و گفته است:

«و إذا أنعمنا علی الانسان، أعْرض وَنَـآ بجانبه...»**.

و نیز طاعنان گفته‌اند که در بخش آخر آیهٔ ۷٤ سورهٔ اعراف (۷) که خدا گفته است: «... ولا تَعْثَوْا فی الارض مفسدین» گرچه بظاهر در لفظ تکرار نیست ولی در

* یعنی: وچون از بنی اسرائیل پیمان گرفتیم که جز خدای یکتا را نپرستید... آن‌گاه پشت کردید، مگر اندکی‌تان و شما نیز روی گردان شده‌اید.

** یعنی: وچون انسان را نعمت دهیم روی بگرداند و سرِ خویش گیرد...

معنی، تکرار وجود دارد؛ زیرا «عُثّی» * نیز به معنای فساد است ومعنای «لا تعثوا» یعنی «لا تفسدوا» بنابراین کلمهٔ «مفسدین» تأکید در معنی می‌باشد و به گفتهٔ طاعنان چندان ضرورتی ندارد. در جواب اینان می‌گوییم: چنین نیست: زیرا خدای بزرگ، در این آیه، نه تنها از فساد نهی کرده، بلکه انسانها را از قصد و آهنگ فساد نیز نهی کرده و کلمهٔ «مُفسدین» که با فعلِ نهی «لا تعثوا» آمده به ما می‌فهماند که انسانها باید از قصد و آهنگ فساد هم دوری گزینند، بنابراین تکرار نیست. و بطور کلّی می‌گوییم: در عباراتِ قرآنی، کلمه‌ای مکرّر بکار نرفته که بی‌فایده باشد و چنانچه لفظی و یا معنائی تکرار شده باشد، یقیناً مفید فایده‌ای است[۳۰].

برخی از طاعنان گفته‌اند که چرا قرآن در آیهٔ ۱۱ سورهٔ ابراهیم (۱۴) گفته است: «... وَ علی الله فلیتوکّل **المؤمنون** **» و درآیهٔ بعدی گفته است: «... و علی الله **فلْیتوکّلِ المتوکّلون**». فایدهٔ این تکرار چیست؟!

در جواب می‌گوییم: خدای بزرگ در آیهٔ نخستین پس از آنکه گفته: «... و ما کانَ لنا أنْ نأتیکم بسلطان الاّ باذن الله □...» در پایان آیه گفته است: «... وَعلی الله فلیتوکّل المؤمنون». که این آیه در باب اصل نبوّت است، در حالی که در آیهٔ بعدی که خدا گفته است: «وَ لنصبرنّ علی ما آذیتمونا و علی الله فلیتوکّل المتوکّلون» ● مربوط به مسائل و آزاری است که در راه نبوّت وجود دارد و میان این دو مسأله، تفاوت بسیار است؛ زیرا در آیهٔ نخستین، توکّل مؤمن است و در آیهٔ دومی، توکّلِ متوکّل است که در راه ابلاغ پیام متحمّل ناراحتی هایی هم شده است[۳۲].

و شاید برخی از طاعنان بگویند که چرا در آیهٔ ۲ سورهٔ المؤمنون (۲۳) خدا گفته

* عثا ــ عُثُوّاً و عَثیٰ و عَثِیَ عُثِیّاً و عِثِیّاً عَثَیاناً: بالَغ فی الفساد أوالکفر. رک: المنجد ذیلِ مادّهٔ عثا.

** التوکّل: هوالاعتماد علی الله فی تحصیل المنافع أوْ حفظها بعد حصولها و فی رفع المضرّات و دفعها بعد وقوعها. و هو من اعلی المقامات لوجهین: احدهما قوله تعالی «... إنّ الله یحبّ المتوکّلین» آیهٔ ۱۵۹/ آل عمران (۳) والآخرالضمان الذی فی قوله تعالی «... وَمن یتوکّل علی الله فهو حسبه...»[۳۱] آیهٔ ۳ سورهٔ الطلاق (۶۵).

□ «... و ما را نرسد که آیات و معجزی بیاوریم مگر به اذن و دستور خدا و در هر حال، مؤمنان باید به خدا توکّل کنند.

● یعنی: البته به آزار و ستمهای شما صبر خواهیم کرد که در باب توکّل باید در همه حال بر خدا توکّل کنند.

است: «الذین هم فی صلاتهم خاشعون» و بعد در آیهٔ ۹ همین سوره، به صورت «والذین هُم علیٰ صلواتهم یحافظون» تکرار شده که در جواب می‌گوییم: در آیهٔ نخستین، توصیف مؤمنانی است که در نمازشان خشوع دارند و آیهٔ دومی توصیف از مؤمنانی است که از نمازهایشان حفاظت می‌کنند و میان این دو، تفاوت بسیار است و هیچ‌گونه، تکراری نیست[۳۳].

برخی از طاعنان کم‌آگاه گفته‌اند که مثلاً چرا حَرْفِ «فاء» در آیهٔ ۵۴ سورهٔ بقره (۲) سه بار تکرار شده و قرآن گفته است: «وَإذ قال موسیٰ لقومه یا قوم إنّکم ظلمتم انفسکم باتّخاذکم العجل فتوبوا إلیٰ بارئکم فاقتلوا انفسکم ذلکم خیرٌ لکم عند بارئکم فتاب علیکم انّه هو التّواب الرحیم»*. که اگر خوب دقّت شود می‌فهمیم که تکرار حرفِ «فاء» در هر مورد، معنیٰ و مفهومی خاص دارد؛ زیرا «فاء» در «فتوبوا» مفید سببیّت است و درواقع گفته شده: «إنّ الظُّلمَ الذی کان منکم لأنفسکم سبب یقتضی التوبة منکم». و «فاء» در «فاقتلوا انفسکم» إفادهٔ ترتیب می‌کند؛ زیرا خواسته است بگوید: پس از توبه، بلافاصله تیغ برکشید و به کیفر نادانی خویش یکدیگر را بکشید و در واقع این عمل باید متمّم توبه باشد**. و فاء سوم در جملهٔ «... فتابَ علیکم انّه هو التّواب الرحیم» برای ربطِ جملهٔ مابعد است به جملهٔ محذوف ماقبل خود که در واقع تقدیر عبارت چنین است:

«فإن فعلتم ما أمرتکم به فقد تاب الله علیکم» در واقع، گفته است: اگر چنین شود، توبهٔ شما پذیرفته خواهد شد و افزودن کلمهٔ «رحیم» به «توّاب» مؤیّد این معنی است و اشارتی است به بخشندگی خدا[۳۴].

* یعنی: و موسی به قوم خود گفت: ای قوم! شما با گوساله‌پرستی محقّقاً به خویش ستم کردید، به آفریدگار خود باز آیید و توبه کنید [آن هم، توبه‌ای مخصوص که شمشیر را بدست گیرید و یکدیگر را بکشید] و به کیفرِ جهالت خویش به کشتنِ یکدیگر تیغ برکشید، این در پیشگاهِ خدا، بهتر کفارهٔ عمل شماست و خدا توبهٔ شما را پذیرفت؛ که خدا توبه‌پذیر و مهربان است.

** بدیهی است چون زحمات فراوان موسی دربارهٔ توحید و خداشناسی به وسیلهٔ پرستشِ گوسالهٔ سامری به هدر رفته؛ لذا دستور شدیدی از طرفِ خُدا صادر شده و ضمنِ دستور توبه و بازگشت به توحید، فرمانِ إعدام گناهکاران صادر گردید. اقتباس از ج ۱ ص ۱۷۴ تفسیر نمونه.

و نیز تکرار آیهٔ «فبأیّ آلاء ربکما تکذّبان» در سورهٔ «الرحمن» از آن جهت است که نِعَمِ الٰهی، یکی پس از دیگری در این سوره، تکرار شده و خدای بزرگ، جنّ و انس را مخاطب قرار داده و گفته است: «کدام یک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می‌کنید؟» و به گفتهٔ سیّد مرتضی[۳۵]، این تکرار نه تنها ناپسند نیست بلکه بسیار هم نیکو و ممدوح است؛ زیرا با بیان نعم مختلف و برشمردن آلاءِ گوناگون، مرتّب خدا گفته است: «فَبِأیّ آلاء ربّکما تکذّبان» و این‌گونه تقریر و شیوهٔ بیان مطلب، در اشعار شعرای عرب، نظائر فراوان دارد، همان‌طوری که لیلیٰ اخیلیّة، توبة بن حُمیِّر را رثاء گفته و چندبار «و نِعْم الفَتیٰ یا تَوْبُ*...» و مصراعِ «لَعَمْری لأنتَ المرءُ أبکی لِفَقْدِه» را تکرار کرده و یا شاعری دیگر که مِصراعِ «وحدّثنی اصحابهُ انّ مالکاً» را چند بار باز گفته است**.

بعضی از طاعنان گفته‌اند: آیهٔ «فبأیّ آلاء ربُّکما تکذّبان»، پس از آیاتی که از نِعمِ إلهی، سخنی نیست و از نعمتها بحثی نشده، باز هم تکرار شده، همچون آیات ۴۳ و ۴۴ از سورهٔ «الرحمن» که خدا گفته است: هذه جهنم التی یکذّب بها المُجرمون. یطوفونَ بینَها و بینَ حمیمٍ ءَان.*** و آیهٔ ۳۵ «یُرسلِ□ علیکما شواظٌ مِن نارٍ و نُحاسٌ فلا تنتصرانِ». که در جواب ایشان می‌گوییم: درست است که این آیات، از نعم الهی سخن نگفته و از برشمردنِ آلاء بحثی نکرده ولی اگر خوب دقّت شود و آدمی، تدبُّر کند، این نیز از نِعم الهی شمرده می‌شود؛ زیرا ذکر عقاب و إنذار و تهدید از عذاب اُخروی که سبب می‌شود، آدمی گرد معصیت نگردد و مرتکب گناه نشود، خود از بزرگترین نعم به حساب می‌آید؛ زیرا این خود، زجر و مَنْعی است از عقاب و آدمی را از ارتکاب گناه باز می‌دارد[۳۶].

* تَوْبُ: مرخّم توبه است.

** دخترعمّ نعمان بن بشیر در رثاء شوهرش، در پنج بیت شعر، پنج بار مصراع «وَحَدّثنی اصحابهُ أنّ مالکاً» را تکرار کرده است. رک: امالی ج ۱ ص ۸۷.

*** یعنی: اینست جهنمی که گنهکاران تکذیب آن می‌کنند. اینک، کافران میانِ آن جهنم و حمیم سوزانِ آن، می‌گردند.

□ یعنی: خدا بر سرِ شما، شراره‌های آتش و مس گداخته فرود آرد تا هیچ نُصرت و نجاتی نیابید.

و شاید طاعنان بگویند: تکرار کلمهٔ «میزان» در آیات ۷ و ۸ سورهٔ الرحمن (۵۵) که خدا گفته است: «والسماءَ رفعها و وضع المیزان. الاّ تطغَوْا فی المیزان» *، تکراری است بی‌فایده و چیزی بر آن مترتّب نیست که در جواب می‌گوییم چنین نیست بلکه منظور از کلمهٔ «میزان» در آیهٔ نخستین، وضع عدل و نظم است و مقصود از «میزان» دوم، کیفیّت بکار بردن و استعمال آنست بدین معنیٰ که در معاملات و داد و ستدها و رفتار و معاشرتها، باید جانبِ عدل و نظم رعایت شود، بنابراین تکراری نیست و هر یک مفهوم و معنایِ خاصّی دارد[۳۷].

برخی از طاعنان می‌گویند: چه فایده‌ای در تکرار «إتّقوا الله» در آیهٔ ۱۸ سورهٔ الحشر (۵۹) که خدا گفته است: یا ایُّها الّذین آمنوا إتّقوا الله وَلْتَنْظُر نفسٌ ما قدّمت لِغَدٍ واتّقوا اللّهَ إنَّ اللّهَ خبیر بما تعملون» ** وجود دارد، که در جواب می‌گوییم: منظور از «إتّقوا الله» نخستین اینست که مؤمنان در حفظِ آنچه می‌کنند از طاعات و عبادات، خداترس باشند و تقوا پیشه سازند و مقصود از «إتّقوا الله» دومی اینست که در تمام موارد باید تقوا داشته باشند[۳۸] و روی همین اصل هم، پس از «إتّقوا الله» گفته شده است إنّ الله خبیرٌ بما تعملون» یعنی هرچه شما کنید از نیکی و بدی، خدای همی داند.

برخی از طاعنان گفته‌اند که در تکرارِ آیاتِ ۱۷ و ۱۸ سورهٔ إنفطار (۸۲) که قرآن گفته است: «وَ ما أدراک ما یوم الدین. ثُمّ ما ادراک ما یوم الدین» *** چه فایده‌ای مترتّب است؟ که در پاسخ می‌گوییم: در این آیات، یک نوع هنر لَف و نشر بکار رفته است؛ زیرا در آیهٔ ۱۳ همین سوره گفته شده است: «إنّ الأبرار لفی نعیم» و سپس در آیهٔ ۱٤ گفته شده است: «إنّ الفجّار لَفی جَحیم» و چون در یک آیه از نیکوکاران که در نعیم هستند، سخن گفته شده و در آیهٔ بعدی از بدکاران که درجحیم می باشند، بحث

* یعنی: خدا آسمان را برافراشت و برداشته کرد و میزان (عدل و نظم) را در عالم وضع کرد. وحکم کرد ای بندگان! هرگز در میزان عدل (و احکام شرع من) تعدّی و نافرمانی نکنید.

** یعنی: ای اهل ایمان! خداترس شوید و هر نفسی باید بنگرد تا چه عملی برای فردای (قیامت) خود پیش می فرستد و از خدا بترسید که او به همه کردارتان بخوبی آگاهست.

*** یعنی: وتوچه‌دانی که روزِ جزا و روزِ شمار چیست؟ و باز، چه دانی یا محمد «ص» که چه روزی خواهد بود آن روزشمار؟

شده، برای عظمت و بزرگی، روز جزا نیز تکرار شده تا «و ما أدراک ما یوم الدین» مربوط به «أبرار» باشد و «ثُمَّ ما ادراک مایوم الدین» برای فُجّار باشد و بطور کلّی تکرار در این آیه عظمت شأن و مرتبهٔ آن روز را می‌رساند[۳۹].

سیّد مرتضی در «آمالی»* از قولِ ثَعْلَب نقل کرده است که تکرار در آیاتِ سورهٔ «الکافرون» نه تنها ناپسند نیست بلکه مستحسن هم هست؛ زیرا در هر تکراری، معنایِ خاصّی هست که در جملهٔ پیشین نیست؛ زیرا مثلاً قرآن که گفته است:

«قُلْ یا ایها الکافرون، لا أعبُدُ ما تعبدون». یعنی ای کافرانِ مشـرک! درزمانِ حال والساعه، من آن بتان را که شما می‌پرستید، نمی‌پرستم و شما هم الساعه، آن خدایِ یکتائی که من پرستش می‌کنم، پرستش نمی‌کنید**.

در واقع دو آیه، اختصاص به زمان حال دارد.

در آیاتِ بعدی نیز گفته است «ولا أنا عابد ما عبدتم. ولا انتم عابدون ما أعبُدُ» یعنی و نه من خدایان باطل شما را عبادت خواهم کرد و نه شما خدای یکتا و معبودِ مرا عبادت خواهید کرد که این آیات مربوط به زمانِ آینده است.

بنابراین به قولِ سیّد مرتضی «... فاختلف المعانی و حسن التکرار فی اختلافها». برخی از طاعنان، دربارهٔ آخرین آیهٔ سورهٔ «الکافرون» یعنی آیهٔ «لکم دینکم ولِیَ دینُ» گفته‌اند که ظاهراً این آیه، اِقتضای اِباحهٔ ادیان غیر اسلام را می‌کنند، ولی سید مرتضی گفته است[۴۱]:

درست است که ظاهرِ عبارت بر اِباحه دلالت می‌کند ولی در باطن یک نوع وعید است مبالغه در نهی و منع و این درست بدان ماند که بگوییم: «اِعْمَلوا ماشئتُ».

ثانیاً ــ ممکن است بگوییم که کلمهٔ «جزا» محذوف است و ظاهراً جمله هم دالّ بر این حذف هست یعنی: «لکم جزاءُ دینکم ولی جزاء دینی».

ثالثاً ــ ممکن است بگوییم: اصولاً کلمهٔ «دین» به معنایِ جزاهم استعمال

* نـام اصلی کتاب «أمالی المرتضی» در چاپ مصر که محمد ابوالفضل ابراهیم تحقیق کرده غُرَرالفوائد و دُرَرالقلائد، می باشد.

** ترجمه «ولا انتم عابدون ما أعبد» می باشد.

شده و در این صورت معنای آیه چنین می‌شود: «لکم جزاءکم ولیَ جَزائی». همان‌طور که شاعر گفته است:

اذا ما لَقُونا لَقیناهُمُ   وَدِنّاهُمْ مِثْلَ ما یُقرِضونا[42]

سیوطی نیز، در پاسخ آنان که گفته‌اند در سورهٔ «الکافرونَ» تکرار بی فایده وجود دارد، گفته است[43] که چنین نیست؛ زیرا «لا اعبد ما تعبدون» یعنی نخواهم پرستید «در آینده» آنچه را که شما می‌پرستید «ولا انتم عابدون» یعنی و نه شما در زمانِ حال می‌پرستید «ما أعبد» آنچه را که من در آینده می‌پرستم. «ولا انا عابدٌ» در زمانِ حال «ما عبدتم» در زمانِ ماضی و «لا انتم عابدونَ» در مستقبل «ما أعبدُ» در زمان حال. و خلاصه اینکه گفته است: نفی عبادتِ آن حضرت است خدایان آنان را در زمانهای سه‌گانه.

برخی از معاندان گفته‌اند: در قرآن مجید، گاه ذکر کلمه‌ای چندان ضرورت ندارد و زائد به نظر می‌رسد همچون کلمهٔ «مِن فوقهم» در آیهٔ ۲٦ سورهٔ النّحل (۱٦) که قرآن گفته است: «قد مکرالذین مِن قبلهم فَأَتَی اللهُ بُنیانهم مِنَ القواعد فَخَرّ علیهم السقف مِن فوقهم وأتاهم العذاب مِن حیث لا یشعرون» *. زیرا اگر بناء بر اقتصار و اختصار باشد، ذکرِ «مِن فوقهم» ضرورت ندارد؛ چه کسی تصوّر نمی‌کند که «إنّ السقفَ یَخرّ مِن تحتهم» پر واضح است که سقف همیشه در طرف بالاست و ظاهراً بعد از ذکرِ کلمهٔ «سقف» شبه جملهٔ «من فوقهم» چندان ضرورتی ندارد. ولی سیّد مرتضی گفته است[44]: اولاً ذکر «مِن فوقهم» ممکن است برای تأکید باشد و ثانیاً ــ ممکن است، سقف فرود آید و صاحبِ خانه در آنجا نباشد و به قول سیّد مرتضی «إنّ السقفَ خرّ و لیس هم تحته». اینست که خدا در موردِ این تبهکارانِ توطئه گر گفته است: ما اقدام روبنائی و ظاهری نمی‌کنیم بلکه ریشه و زیربنای تشکیلات آنان را از اساس به هم می‌ریزیم و سقف‌ها را بر سرشان خراب می‌کنیم.

و به قول سیّد[45] مرتضی، در بکار بردنِ لفظِ «عَلَیْهم» در این آیه، نکته‌ای بس

* یعنی: آنان که پیش از ایشان بودند (نیز) مانند ایشان، از این توطئه‌ها و مکرها داشتند ولی خداوند شالودهٔ [زندگی شان] را از اساس ویران کرد و از پایه خراب کرد و سقف بر سرشان از بالا فرو ریخت و عذاب خدا از آن‌جائی که نمی‌دانستند به سراغ‌شان آمد.

لطیف هست؛ زیرا عربها کلمهٔ «علیٰ» را در این گونه موارد برای امر شرّ و چیز ناخوشایند و ضارّ بکار می برند و حرفِ «لام» را در خلافِ این موارد و مثلاً می‌گویند: «خَرِبَتْ علیه ضیعته» و نمی‌گویند: «عمّرت علی فلان ضیعته» بلکه می‌گویند: «عمّرت له ضیعته».

و شاید برخی از طاعنان بگویند: که چرا در بخش پایانی آیه های ۲۸ و ۳۰ سورهٔ آل عمران (۳) عبارت «... و یحذّرکم الله نفسه و الی الله المصیر» ۲۸/ آل عمران «... و یحذّرکم الله نفسه والله رؤفٌ بالعباد». آیه ۳۰/ آل عمران، تکرار شده ولی سیّد شریف[۴۶] رضی، متوفّی به سال ٤٠٦ هجری، پاسخ داده و گفته است: تحذیر نخستین در موردِ عقاب و بیم دادن مؤمنان است که نباید کفّار را دوست خود بگیرند و تحذیر دومی در مورد عقاب و بیم دادن از انجام گناهان و معاصی است؛ چه آغاز آیهٔ ۲۸ «لا یتّخذالمؤمنون الکافرین أولیاءَ مِن دون‌المؤمنین...» می باشد و ابتدای آیهٔ ۳۰ «یومَ تجدُ کلُّ نفس ما عملت مِن خیر...» است. و تکرارِ جملهٔ «و یحذّرکم الله نفسَه...» در دو موردِ جدا از یکدیگر است.

ابن رشیق قیروانی، متوفّی به سال ٤٥٦ هجری در کتاب «العمدة فی محاسن الشعر و آدابه و نقده» گفته است[۴۷] که تکرار در برخی از موارد نیکوست و در بعضی از جاها قبیح است و زشت. و نیز گفته است که تکرار بیشتر در الفاظ است و در معانی کمتر. و نیز افزوده است که گاه شاعر، اسمِ ممدوح را از جهتِ جایگزین شدن در قلوب و عظمت دادن بدو، تکرار می‌کند. ابن رشیق، برخی از تکرارها را نازیبا شمرده ولی تکرار آیهٔ «فبأیّ آلاءِ ربّکما تکذّبان» را در سورهٔ الرّحمن (۵۵) از معجزات دانسته و آن را بسیار مستحسن شمرده؛ زیرا هربار که خدای بزرگ نعمتی را یادآوری کرده، این آیه هم تکرار شده است.

ابن رشیق، نمونه هائی از اشعارِ شعرا که در آنها هنرِ تکرار بکار رفته، آورده و تکرار را در شعر إمرئ القیس، قیس بن ذریح، خنساء، ذوالرُّمَّة، جریر، فراوان دانسته و نمونه هائی به عنوان مثال، آورده است، همچون شعر ابوعبدالله محمد بن جعفر که دربارهٔ ابن معتزّ، سروده است:

لسانی لِسِّری کَتومٌ کَتومٌ   و دَمعی بحبّی نَمومٌ نَموم

ولی مـالـکٌ شـغـلـنـی حُـبُّـه   بدیع الجـمـالِ وَ سـیـمٌ وَ سیمٌ
لـه مـقـلـتـا شـادنٍ أحـور   و لفظ سحـور رخـیـمٌ رخیم
فَدمعی علیه سجومٌ سجوم   و جسمی علیه سقیمٌ سقیم

ابن رشیق در جلد دوم ص ۷۸ کتاب «العمدة» افزوده است که ابن معتزّ به استنادِ گفتهٔ جاحظ، صنعتِ تکرار را، مذهب * کلامی نامیده و سپس افزوده است که «... إنّی وَجدت منه فی القرآن شیئاً».

در آیهٔ ۵ سورهٔ بقره (۲) که خدا گفته است: «اولئک علی هُدیً من ربّهم و اولئک هم المفلحون» **. تکرار کلمهٔ «اولئک»، علاوه بر اینکه در آهنگِ آیه و به سیاقِ عبارت زیبائی بخشیده، از لحاظ معنیٰ هم به ما می فهماند که این مؤمنان هم در هدایت خود ثابت و پابرجا هستند و هم دررستگاری‌شان و به قول زمخشری[۴۸]: «و فی تکریر اولئک تنبیهٌ علی انّهم کما ثبتت لهم الأثرة بالهُدی فهی ثابتة لهم بالفلاح

* از نوشتهٔ ابن معتز در صفحهٔ ۵۳ کتاب «البدیع» چاپ کراتشقوفسکی، استنباط نمی شود که ابن معتز، تکرار را مذهب کلامی نامیده باشد وفقط می توان گفت: شاید ابن رشیق، ازمثالها و اشعاری که ابن معتزّ بعنوانِ شاهد مثال در کتاب «البدیع» آورده، چنین مطلبی را استنباط کرده است.

نصّ صریح عبدالله بن معتز درص ۵۳ «البدیع» چنین است:

«الباب الخامس من البدیع و هومذهب سمّاه عمروالجاحظ، المذهب الکلامی... شعری را که ابن معتز در این باره، مثال آورده، اینست:

لـکـلّ امـرئٍ نـفـسـان: نـفـسٌ کـریـمـةٌ   و أخـری یُـعـاصـیـهـا الـفـتـی و یُطیعُها
و نفسُک مِن نفسیک تشفع للندی   اذا قـلّ مـن أحـرارهـنّ شـفـیـعُـهـا

و اصولاً بنا به نوشتهٔ «شرح التخلیص فی علوم البلاغة» درص ۱۷۵.

المذهب الکلامی و هو: ایراد حُجّةٍ للمطلوب علی طریقة اهل الکلام نحو قوله تعالی: «لوکان فیهما آلهة الاّ الله لفسدتا» سورة الانبیاء/۲۲.

و به قول احمدالهاشمی درص ۳۷۰ کتاب «جواهر البلاغة» چاپ سیزدهم «و سُمّی هذا النوع بالمذهب الکلامی لانّه جاءَ علی طریقة علم الکلام والتوحید و هوعبارة عن إثبات اصول الدین بالبراهین العقلیّة القاطعة». و به گفتهٔ حسام العلماء آق اولی درص ۲۰۰ کتاب «دُرَرالادب» مذهب کلامی در اصطلاح متأخّران آنست که، متکلّم برای گفتار خود، دلیل و برهان آورد تا نتیجهٔ مطلوب بدست آرد، همچون آیهٔ «لوکان فیهما آلهة الاّ الله لفسدتا». یا شعر سعدی که گفته است:

آدمـی را عـقـل بـایـد در بـدن   ورنه جـان در کـالـبـد دارد حـمـار

** یعنی: آنان ازلطف پروردگار خویش، به راه راست هستند و آنان بحقیقت رستگاران‌اند.

فجعلت کلّ واحدةٍ من الإثرین فی تمیزهم بها عن غیرهم بالمثابة التی لو انفردت کَفَتْ ممیزة علی حیالها» *.

در آیهٔ ۸ سورهٔ بقره (۲) که قرآن گفته است: «وَ مِن الناس مَن یقولُ آمنّا بالله و بالیوم الآخِر و ما هم بمؤمنین» **. حرف «باء» در کلمهٔ «الله» و «الیوم» از جهت اهمیت دادن و استحکام بخشیدن به سخن، تکرار شده، در واقع منافقان خواسته‌اند بگویند که ما هم به خدا ایمان آورده‌ایم و هم به روز قیامت و به قول زمخشری[19]: «و فی تکریر الباء، انّهم ادعوا کلّ واحد من الإیمانین علی صفة الصّحة والاستحکام».

در آیهٔ ۴۹ سورهٔ آل عمران (۳) که قرآن گفته است: «... إنّی اخلُق لکم من الطین کَهیْئَته الطَّیْر فَأَنفُخُ فیه فیکون طیراً باذن‌الله و اُبرِئُ الأکمَهَ والابرص، واُحیـی الموتیٰ باذن‌الله ...» *** کلمهٔ «باذن‌الله» برای دفع توهّم و برای اینکه احتمال هرگونه شرک و دوگانه‌پرستی در آفرینش برطرف گردد، تکرار شده و به قول زمخشری[20]: «و کرّر [باذن الله] دَفعاً لِوَهم مَن تَوهّم فیه اللاهوتیة...» و نیز در دو آیهٔ ۱۴۹ و ۱۵۰ سورهٔ بقره (۲) که قرآن گفته است: «وَ مِن حیثُ خرجتَ فوَلِّ وجهک شطرَالمسجد الحرامِ و إنّه لَلْحقُّ من ربّک...» □ «وَ مِن حیثُ خرجتَ فوَلِّ وجهک شطرالمسجد الحرامِ وحیثُ ما کنتُم فولّوا وجوهَکم شطرَه...» □□.

عبارتِ «وَ من حیث خرجتَ فوَلِّ وجهک شطرالمسجد الحرام» از باب تأکید و اهمیت دادن به امر قبله، تکرار شده تا که آنان در این مسأله ثابت‌قدم باشند و تزلزلِ

* حیال: مقابل، روبرو.

** یعنی: و گروهی از مردم منافق گویند که ما ایمان آورده‌ایم به خدا و روز قیامت و حال آنکه ایمان نیاورده‌اند.

*** یعنی... برای شما از گِل چون شکل مرغی بسازم و در آن بدمم که به اذن خدا مرغی شود، کور مادرزاد و برص‌زده را شفا دهم و مردگان را به اذن خدا زنده کنم...»

□ یعنی: ای پیامبر! از هر کجا و به سوی هر دیار که بیرون شدی، روی به طرف کعبه آور؛ چون این دستور قبله بر وجه ثواب و به امر خداست...

□□ یعنی: ای رسول! از هر کجا و هر دیار بیرون شدی، روی به جانب کعبه کن و شما مسلمانان هم بهر کجا بودید، روی بدان جانب کنید.

خاطر نداشته باشند و به قول زمخشری[51]: «و هذاالتکریر لتأکید امرالقبلة و تشدیده لانّ النسخ من مظان الفتنة والشبهة و تسویل الشیطان والحاجة الی التفصلة بینه و بین البداء فکرّر علیهم لیثبتوا و یعزموا و یجدّوا...»

در واقع، قرآن خواسته است با قاطعیّت و با لحنِ قاطع غیر قابلِ عدول، مطلب را تأکید کند و لذا عبارت را تکرار کرده، با توجّه به اینکه تکرارِ عبارتِ دوم دستور تازه‌ای نیز می‌باشد؛ زیرا دستورِنخستین خاص است و دستور دوم یک حکم عمومی است برای تمام نقاط و همهٔ مردم؛ چه دستور دوم به عبارتِ «حیث ما کنتم فولّوا وجوهکم شطره...» مقیّد است.

در آیهٔ ۲۴۳ از سورهٔ بقره (۲) که قرآن گفته است: «... انّ الله لذو فضلٍ علی الناس ولکنّ اکثرالناس لا یشکرون» *. کلمهٔ «الناس» تکرار شده و اگر کسی بگوید: چرا گفته نشده؟ « إن الله لذوفضلٍ علی الناس ولکنّ اکثرهم لا یشکرون». تا که کلمه «الناس» تکرار نشود، در جواب می‌گوییم: در تکرار کلمهٔ «الناس» یک نوع تخصیص هست برای کفرانِ نعمت؛ یعنی قرآن خواسته است بگوید اینان کسانی هستند که کفرانِ فضل خدا می‌کنند و سپاس نمی دارند، همان‌طوری که این تخصیص برای انسان در آیه‌های «إنّ الإنسان لربّه لکنود» ** و«إنّ الإنسان لظلوم کفّار» *** «... إنّ الإنسان لکفور» □ هست.

و نیز تکرار «الذین ظلموا» در آیهٔ ۵۹ سورهٔ بقره (۲) که قرآن گفته است: «فبدّل الذین ظلموا قولاً غیرالذی قیل لهم فانزلنا علی الذین ظلموا رجزاً من السماء بما کا نوا یفسقُون» □□ جهت فزونی تقبیح امر ایشان است تا که محقّق شود عذاب نازل شدهٔ بر آنان به سبب ستم کردن آنان بوده است و به قول زمخشری[52]: «و فی تکریر

* یعنی: براستی که فضل و کرم خدا دربارهٔ بندگان زیاد است، لیکن بیشتر آنان سپاسگزار حق نیستند.

** آیهٔ ۶ سورهٔ والعادیات (۱۰۰).

*** آیهٔ ۳٤ سورهٔ ابراهیم (١٤).

□ آیهٔ ٦٦ سورهٔ حج (۲۲).

□□ یعنی: پس از آن، ستمکاران حکم خدا را به غیر آن، تبدیل کردند، ما نیز عذابی سخت از آسمان فرستادیم به کیفر نافرمانی و بدکاری ایشان.

[الذین ظلموا] زیادةً فی تقبیح امرهم و ایذانٌ بانّ انزال الرجز علیهم بظلمهم». و نیز تکرارِ «أَلا» در آیهٔ ۶۰ سورهٔ هود (۱۱) که قرآن گفته است:

«... أَلا إنّ عاداً کفروا رَبّهم أَلا بُعداً لعادٍ قومِ هود»□ از جهتِ تنبّهِ دیگران و اجتناب از مثل کارهای آنان و زشت شمردن و تفظیع اعمال آنان است و به قول زمخشری[۵۳] «و تکرارها [الا] مع النداء علی کفرهم والدعاء علیهم تهویلٌ لامرهم و تفظیع له و بعث علی الاعتبار بهم والحذر من مثل حالهم».

کلمهٔ «کتاب» در دو آیهٔ ۷۸ و ۷۹ سورهٔ آل عمران (۳) تکرار شده ولی در هر کدام به معنای خاصّی است؛ زیرا در آیهٔ ۷۸ که قرآن گفته است: «و إنّ منهم لَفریقاً یَلْوُونَ السنتهم بالکتاب لتحسبوه من **الکتاب** و ما هو من **الکتاب**...»* به قولِ راغب اصفهانی[۵۴] متوفّی به سال ۵۰۲ هجری کلمهٔ «کتاب» در عبارتِ نخستین به معنای: «ما کتبوه بأیدیهم» می باشد همان‌طوری که در آیهٔ ۷۹ سورهٔ بقره نیز به همان معنی است «فویلٌ للذین یکتبون الکتاب بأیدیهم...» و در عبارت بعدی، کلمهٔ «کتاب» به معنای تورات می باشد، همان‌طوری که در آیهٔ ۷۹ سورهٔ آل عمران «ما کان لبشر أن یؤتیه الله الکتابَ...» برای مطلق کتابِ آسمانی است، بنابراین تکرار نیست و در دو آیهٔ پشت سرهم، کتاب به معنای خاصّی است.

و نیز در آیه های ۱۹۱ و ۱۹۲ و ۱۹۳ و ۱۹۴ سورهٔ آل عمران که قرآن گفته است: «... ربّنا ما خلقت هذا باطلاً...» ربّنا إنّک مَن تدخل النار فقد اخزیته...» ربّنا إنّنا سمعنا منادیاً ینادی للایمان أن آمنوا بربّکم...» «ربّنا و آتنا ما وَعدتنا علی رسلک...» و چندبار کلمهٔ «ربّنا» تکرار شده، از باب ابتهال و تضرُّع و زاری کردن است و از جهت اینست که بنده می خواهد در پیشگاهِ رُبوبی و بارگاهِ سُبحانی به نحو شایسته ای تضرُّع کند. در برابر، خدا نیز می خواهد به آنان که برای پیشرفتِ دینِ خدا مشقّات را تحمّل می‌کنند و در برابر دشواریها، شکیبائی از خود نشان

□یعنی: [ای اهل ایمان] آگاه باشید که قوم عاد به خدای خود کافر شدند و از رحمتِ او دور گردیدند و بدانید [ای مؤمنان] که قوم عاد [امّت هود] از رحمتِ خدا دور گردیدند.

* یعنی: گروهی از آنان هستند که زبانهای خویش را به خواندنِ کتاب همی گردانند تا آن را از تورات پندارید، امّا از تورات نیست...

می‌دهند، پاداش دهد. و به قول زمخشری[۵۵]: و «تکریر «ربّنا» مِن بابِ الابتهال و اعلام بما یوجب حسن الاجابة و حسن الإثابة مِن احتمال المشاقّ فی دینِ الله والصبر علی صعوبة تکالیفه...» می‌باشد.

سرانجام زمخشری در همین باب، سخنی از امام صادق علیه السلام، نقل می‌کند: «و روی عن جعفر الصادق[ع] من حَزَبَه* امرٌ فقال خمس مرّات «ربّنا» انجاه الله ممّا یخاف و اعطاه ما اراد و قرأ هذه الآیة»[۵۶].

در آیهٔ ۱ و ۲ سورهٔ الحجرات (۴۹) که قرآن گفته است: «یا ایها الذین آمنوا لا تقدّموا بین یَدَی الله و رسوله و اتقوا الله إنّ الله سمیع علیم **». و «یا ایُّها الذین آمنوا لا ترفَعُوا اصواتکم فوق النّبی...» *** وجملهٔ ندائی «یا ایها الذین آمنوا» تکرار شده، جهت آگاهی و استبصار بیشتری است؛ زیرا در هر خطاب ندا تکرار شده تا که مؤمنان از تأمُّل و اندیشیدن غفلت نکنند و هشیار و بیدار باشند تا که فایدهٔ معنوی بیشتری نصیب‌شان شود و به قول زمخشری[۵۷]: «إعادة النداء... لتجدید الاستبصار عند کلّ خطاب وارد و تطریة الإنصات لکلّ حکم نازل...» می‌باشد.

و نیز در سورهٔ القمر (۵٤) که آیهٔ «ولَقَدْ یسّرنا القرآن لِلذِکر فَهَلْ مِن مُدَّکِرٍ»□ چهار بار تکرار شده، هدف از تکرار اِتّعاظ و آگاهی و تنبیه است تا که غفلت بر جان و فکر انسانها غلبه نکند و تکرار آیه، برای مورد خاصّ و متعلّقِ مخصوصی است و به قول زمخشری[۵۸] «... لتکون تلک العبر حاضرة للقلوب مصورة للاذهان مذکورة غیر منسیّة فی کلّ أوان».

رویهمرفته، نظر زمخشری دربارهٔ تکرار اینست که تکرار، برای بهتر جایگزین شدنِ مطلب است در اذهان و بهتر رسوخ کردنِ معانی و مفاهیم است در افکار و آگاه کردن هرچه بیشتر انسانها و برانگیختن اندیشه‌هاست.

* حَزَ و حَزَاَ الشیءُ فی صدره: حک: حزّ حلقومه بالسیف حزّاً از باب نَصَرَ: برید حلقوم آن را با شمشیر.

** یعنی: ای‌شما که ایمان دارید از خدا و پیامبرش [در انجام کاری] پیش نیفتید، از خدا بترسید که خدا شنوا و داناست.

*** یعنی: ای‌شما که ایمان دارید، صوتِ خویش را از صوتِ پیامبر بلندتر نکنید...

□ یعنی: ما قرآن را برای وعظ و اندرز، به فهم آسان کردیم، آیا کیست که از آن پند گیرد؟!

و تکرار جملهٔ «و لِلّه ما فی السموات و ما فی الارض» در آیه های ۱۳۱ و ۱۳۲ سورهٔ النساء (٤) که سه بار تکرار شده، از جهت اینست که کاملاً عظمت خدا، برای بندگان و اینکه خدا مالک سَماوات و ارض است روشن گردد و بزرگی او بهتر متمثّل شود و یا به قول شیخ محمد عبده، تکرار از برای اینست که «تذکیر بقدرته تعالیٰ علی إنجاز وعده و وعید» باشد[۵۹].

اسامة بن مُنْقِذ، متوفّی به سال ۵۸٤ هجری در کتاب «البدیع فی نقدالشعر» از تکریر (تکرار) بتفصیل سخن[۶۰] رانده و اشعار فراوانی از شعرای جاهلی و بعد از اسلام را بعنوان مثال نقل کرده ولی چون هدف اصلی وی، از تألیف کتاب (همان‌طوری که از اسمش نیز پیداست) نقدِ شعرِ شعراء بوده و می خواسته است اشعار آنان را بررسی کند، لذا از تکرار در آیاتِ قرآنی سخنی نگفته و به بحث دربارهٔ تکرار آیاتِ قرآنی، نپرداخته است.

ابن ابی الإصبع مصری، متوفّی به سال ٦٥٤ هجری در کتابِ «بدیع القرآن» هدفِ تکرار را در کلام فصیح چند چیز دانسته و گفته است[۶۱]:

تکرار یا برای مدح است همچون آیه های ۱۰ و ۱۱ در سورهٔ الواقعه (۵٦) که قرآن گفته است: «والسابقون السابقون. اولئک المقربون» * که در همین مورد مدح به صورت مرکب نیز تکرار می شود، همچون آیهٔ ۹۳ از سورهٔ مائده (۵) که قرآن گفته است: «لیس علی الذین آمنوا و عملواالصالحات جناحٌ فیما طعموا اذا ما اتقوا و آمنوا و عملواالصالحات ثمّ اتقوا و آمنوا ثم اتقوا و احسنوا واللّهُ یحبّ المحسنین» **.

و یا برای وعید و تهدید می باشد همچون آیه های ۱ و ۲ و ۳ از سورهٔ الحاقّة (٦٩) که قرآن گفته است: «الحاقّة. ماالحاقة. و ما ادراک ماالحاقّة» ***.

* یعنی: و پیشی گرفتگان آنها همان، مقرّبانند.

** یعنی: آنان که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کرده‌اند، دربارهٔ آنچه خورده‌اند، گناهی بر آنان نیست، به شرط آنکه پیوسته پرهیزکار و مؤمن باشند و کارهای شایسته کنند و بر تقوا و ایمان استوار باشند و پرهیزکاری و نیکوکاری کنند، که خدا نیکوکاران را دوست دارد.

*** یعنی: رستخیز و چه رستخیز باشد؟ یا محمد! و تو چه دانی، ای محمد که چه رستخیز خواهد بود؟ خدای عزّوجل رستخیز را «حاقّه» خواند از بهر آنکه، حقیقتِ کارها آن روز پیدا آید، مؤمنان را بهشت باشد به ایمان و
←

و نیز تکرار در آیه های ۱۷ و ۱۸ سورهٔ إنفطار (۸۲) که قرآن گفته است: «و ما ادراک ما یوم الدین. ثُمّ ما ادراک ما یوم الدین» * و همچنین تکرار در آیه های ۳ و ٤ سورهٔ التکاثر (۱۰۲) که قرآن گفته است: «کلاّ سوفَ تعلمون. ثُمّ کلاّ سوفَ تعلمون» ** تمامی برای تهدید و انذار می باشد.

و گاه ممکن است، تکرار برای استبعاد باشد همچون آیهٔ ۲۶ از سورهٔ المؤمنون (۲۳) که قرآن گفته است. «هیهاتَ هیهات لما تُوعدون» ***.

ابن اثیر[62] متوفّی به سال ٦۳۷ هجری، برای تکرار در لفظ و معنیٰ با هم آیه های ۷ و ۸ از سورهٔ انفال (۸) را که قرآن گفته است: «... و یرید الله ان یُحق الحَّق بکلماته و یقطع دابرَ الکافرین. لیُحق الحَّق و یبطل الباطل ولو کره المجرمون» ◻. مثال آورده و ابن ابی الحدید، متوفّی به سال ٦٥٦ هـ در نقدی که بر سه جلد کتابِ «المثل السائر...» ابن اثیر نوشته و نام کتاب را «الفلک الدائر علی المثل السائر» نامیده، مثال ابن اثیر را برای تکرار، از نوع مثالهای خوب دانسته و گفته است[63]: «أقول التمثیل باللفظة المذکورة و بالآیة تمثیل جیّدٌ». که البته تمثیلِ دیگرِ ابن اثیر را، برای تکرار، زیبا ندانسته و گفته است:

«و امّا التمثیل بالبیت فغیر جیّد».

ابن حجّة حمَوی، متوفّی به سال ۷۳۸ هجری در کتاب **«خزانة الأدب»** از تکرار چنین سخن رانده است: «إنّ التکرار هو ان یکرّر المتکلّم اللفظة الواحدة باللفظ والمعنیٰ والمراد بذلک تأکید الوصف او المدح اوالذّم أوالتهویل أو الوعید اوالإنکار ←

کافران را دوزخ باشد به کُفر. رک: ج ۲ ص ٤٦٦ تفسیر قرآن مجید، نسخهٔ محفوظ در کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج به تصحیح دکتر جلال متینی، از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

* یعنی: تو چه دانی که روز جزا چیست. و باز چه دانی که روز جزا چیست؟

** یعنی: بس کنید که بزودی خواهید دانست. و باز بس کنید که بزودی خواهید دانست. و یا بنا به نوشتهٔ تفسیر کمبریج در جلد دوم ص ٦۲٦ «بدانید و آگاه شوید که به شما چه رسد نزدیک مرگ... و باز حقّا که بدانید و آگاه شوید که به شما چه رسد اندر گورستان چون به گورکنند تان.

*** یعنی: چه دور است آنچه وعده تان می دهند.

◻ یعنی: و خدا می خواست، با کلماتِ خویش، حقّ را استقرار دهد و بنیاد کافران را قطع کند. تا حق استقرار یابد و باطل زائل شود وگرچه بدکاران، کراهت داشته باشند.

اوالتوبیخ اوالاستبعاد اوالغَرَض من الأغراض».

وی ضمن اینکه برای تکرار از اشعار شعرا، نمونه‌هائی ذکر کرده، مثالهائی نیز از تکرار در آیات قرآنی را هم آورده و هدف تکرار در آیات را تهویل و ترسانیدن و انکار و توبیخ و استبعاد، دانسته است[۶۴].

جلال الدین سیوطی، متوفّی به سال ۹۱۱ هجری، تکرار امثال قرآنی و تکرار قصص قرآنی را از بلاغت دانسته و این ویژگی را خاصّ بلغاء. و گفته است[۶۵]: «انّ فی کلّ موضع زیادة شیيءٍ لم یذکر فی الذی قبله، او إبدال کلمة وهذه عادة البلغاء» و نیز سیوطی، افزوده است که بیان یک مطلب به اسلوب متفاوت، از فصاحت است * و اصولاً چون هدف اصلی از قصص قرآنی به گفتهٔ سیوطی، پند گرفتن است و می‌تواند این قصص، اندرزی باشد برای آنان که پیامبران را تکذیب کردند و سرانجام نابود شدند و در واقع، بیانِ قصص قرآنی برای تنبّهِ کافران است، بنابراین هرچه تکرار شود، در جذبِ نفوس مؤثّرتر خواهد بود و به قول سیوطی در جلد یکم ص ۳۴۹ کتابِ «معترک الأقران»: «إنّ قصص الانبیاء انّما کرّرت لانّ المقصود بها، إفادة اهلاک مَنْ کذّبوا رسلهم...».

سیوطی، تکرار را از محاسنِ فصاحت دانسته و عبارتِ «إنّ الکلام اذا تکرّر تقرّر» را در بابِ تکرار، بیان کرده و یکی از فوائدِ تکرار را خوب جایگزین شدن کلام دانسته و گفته است در آیه‌های ۳۸ و ۳۹ سورهٔ الغافر (۴۰) که قرآن گفته است: «و قال الذی آمَنَ یا قومِ اتبعونِ أهْدِکم سبیلَ الرشاد. یا قوم إنّما هذه الحیوة الدنیا متاعٌ و انّ الآخرة هی دارالقرار». و منادایِ «یاقوم» تکرار شده، برای زیادتی تنبیه است تا سخن گوینده بهتر درک شود. و چنانچه سخن طولانی شود، برای عدم تناسی و فراموش نشدن و تازگی داشتن و یادآوری، مطلب دوباره تکرار می شود **.

* «ومنها انّ فی ابراز الکلام الواحد فی فنون کثیرة و أسالیب مختلفة ما لا یخفی من الفصاحة.» رک: مُعْتَرَک الاقران ۳۴۸/۱.

** در شعر عربی نیز، گاه به جهت فاصلهٔ افتادن زیاد، ناگزیر کلمه تکرار می شود همچون:

إنّ امرءاً دامتْ مواثیق عهده عـلی مثل هذا انّه لکریمُ

که در این شعر کلمهٔ «إنّ» تکرار شده، زیرا میان اسم إنّ که «إمرءاً» باشد و خبر آن که «کریمٌ» باشد، بسیار فاصله افتاده است.

و نيز تكرار، گاه براى تعظيم و تهويل است همچون آيهٔ ۳۷ از سورهٔ الواقعة (۵۶) كه قرآن گفته است: «وَ اصحاب اليمين ما أصحاب اليمين».

و گاه تكرار كلمه، براى تأكيد نيست بلكه تكرار براى موضوع خاصّى است همچون كلمهٔ «إصطفاک» در آيهٔ ۴۲ از سورهٔ آل عمران (۳) كه قرآن گفته است: «وَاذ قالت الملائكة يا مريمِ انّالله **اصطفاک** و طهرک و اصطفاکِ على نِساء العالمين». كه به گفتهٔ بيضاوى[66]: «والاصطفاء الاول تقبلها مِن امّها... والثانى هدايتها و ارسال الملائكة اليها و تخصيصها بالكراماتِ السنيّة».

شيخ طبرسى نيز در تفسير مجمع البيان گفته است[67]: فعلِ «اِصطفىٰ» در اين آيه به دو معناى مختلف مى‌باشد؛ زيرا در عبارتِ نخستين «... يا مريمُ إنّالله اصطفاک» يعنى اى مريم! خداى بزرگ ترا برگزيد و بنا به گفتهٔ زجّاج «اِصطفاکِ لولادة المسيح» و در عبارتِ دوم «... و اصطفاکِ على نساء العالمين» يعنى: اصطفاکِ على نساءِ عالمى زمانِک.

با اين توضيح، معلوم شد كه كلمهٔ «اِصطفى» در جملهٔ دوم به معناىِ «اصطفى» در جملهٔ نخستين نيست؛ زيرا مفهوم و معناىِ آن دو، متفاوت است.

و گاه تكرارِ كلمه بدين جهت است كه متعلّق مكرّر مى شود و براى هر متعلّق، مطلب تكرار مى شود. همچون آيهٔ ۱۹ از سورهٔ مرسلات (۷۷) كه خداى بزرگ از مطالبِ گوناگون سخن گفته و براى هر مطلب و دنبالهٔ هر سخنى گفته است: «ويلٌ يومئذٍ للمكذّبين» در واقع گفته است: «ويلٌ للمكذّب بهذه القصّة».

يا در سورهٔ شعراء (۲۶) كه در دو آيهٔ ۸ و ۹ «إنّ فى ذلک لآيةً و ما كانَ اكثرهم مؤمنين. و إنّ ربّک لهوالعزيز الرحيم». هشت بار تكرار شده، چون در مسائل گوناگون است و اصولاً گفتار، اقتضاىِ چنين تكرار را داشته كه در بعضى از موارد جداگانه، تكرار شده و در بعضى جاها مانند آيهٔ ۱۳۹ با مطلبِ ديگرى در هم آميخته و گفته شده است: «فكذّبوه فاهلكناهم إنّ فى ذلک لآيةً و ما كان اكثرهم مؤمنين و انّ ربّک لهوالعزيز الرحيم». و يا آيات ۱۵۸ و ۱۵۹ «فاخذهم العذاب انّ فى ذلک لآيةً و ما كان اكثرهم مؤمنين. و انّ ربک لهوالعزيز الرحيم».

بعضى از اوقات، تكرار كلمه براى تشويق و ترغيب به كارى است مانند آيهٔ

۱۴ از سورهٔ تغابن (٦٤) که قرآن گفته است: «... وَ إنْ تَعْفُوا و تصفحوا و تغفروا فانّ الله غفورٌ رحیم». که کلمات عَفْو، صَفْح، غُفْران به یک معنی می باشد و تکرارِ کلمات مختلف الالفاظ و متحدالمعانی، جهتِ ترغیب و تشویق به عفو است؛ در واقع خدا خواسته است انسانها را به گذشت و چشم پوشی و عفو و بخشش فرا خواند.

نویسندهٔ کتاب «جواهرالبلاغة»[۶۸] تکرار را «ذکرالشییء مرتین او اکثر لِاَغراضٍ» دانسته که یکی از آن اغراض، تأکید و تقریر معنی می باشد و گاه طولانی بودن جمله ایجاب می‌کند که کلمه‌ای مجدداً تکرار شود، همچون آیهٔ ٤ از سورهٔ یوسف (۱۲) که قرآن گفته است: «... یا ابتِ انّی رأیتُ احد عشر کوکباً والشمس والقمر رایتهم لی ساجدین» که کلمهٔ «رأیت» به مناسبت طولانی بودن عبارت، تکرار شده است. و نیز تکرارِ «یا قومِ» در آیه های ۳۸ و ۳۹ سورهٔ غافر (٤٠) که قرآن گفته است: «و قال الذی آمَنَ یا قوم اتبعونِ اهدِکم سبیلَ الرشاد. یا قوم انّما هذه الحیوةُ الدنیا متاعٌ و انّ الآخرةَ هی دارالقرار» *. از جهت تعطیف قلوب و مهربانی کردن بدانان می باشد.

عبدالکریم الخطیب، در پاسخ برخی از معاندان و طاعنان که گفته اند: این گونه تکرارها در آیات قرآنی بر بلاغت قرآن، خلل وارد می‌کند و از بلاغت و زیبائی آن می‌کاهد و در نظم قرآن اختلال به وجود می آورد، گفته است «»[۶۹]:

چنین نیست بلکه این گونه تکرارهایِ بجا و به موقع که به اقتضای حال و مقام است، بر بلاغت قرآن افزوده و اگر خوب دقّت شود به این نتیجه می رسیم که این تکرارهای مناسب، از وجوه بلاغت است و هر یک، هدفی را دنبال می‌کند و هیچ گونه ثقل و سنگینی ندارد و برایِ گوش نیز خوشایند است و به گفتهٔ زرکشی در کتاب «البُرهان فی علوم القرآن» به نقل از صفحهٔ ٤٠۲ کتاب «الإعجاز فی دراسات القرآن»

* آن که ایمان داشت گفت: ای قوم من! مرا پیروی کنید تا به راه صواب هدایتتان کنم. ای قومِ من! این زندگی دنیا فقط تمتعی است و آخرت، همان سرای بقاست.

تکرار آیهٔ «فبایّ آلاء ربّکما تکذبان» که ۳۱ بار در سورهٔ الرحمن که مجموعاً ۷۸ آیه دارد، تکرار شده و نیز آیهٔ «ویلٌ یومئذ للمکذّبین» ۱۱ بار در سورهٔ «مرسلات» که جمعاً ٥٠ آیه دارد تکرار شده و نیز آیهٔ «فکیف کان عذابی و نُذُر» چهار بار در سورهٔ «القمر» تکرار شده است.

اصولاً عادتِ عرب در خطابه‌ها اینست که اگر بخواهند مطلبی خوب جایگزین شود و بخوبی تحقّق یابد و در اذهان رسوخ کند، کلام را تکرار می‌کنند و چون قرآن هم «نزل بلسانهم» بنابراین از شیوه‌های بیانی و اسلوبهای زبانی زبان‌عرب* نیز پیروی کرده است؛ با توجّه به اینکه تکرار هر کلمه و هر آیه در قرآن مجید، برای هدف ویژه‌ای است.

نتیجه آنکه، تکرار در قرآن مجید، یا در کلمات است یعنی کلمه‌ای تکرار شده و یا در جمله و عبارات است و یا در وقایع و قصص و گفتیم که تمام این تکرارها سبب و علّتی دارد که پس از دقّت و بررسی در می‌یابیم که تکرارهای قرآنی از مقولهٔ بلاغت است و جنبهٔ هنری دارد به طوری که بلاغت قرآن را به کمال اعجاز می‌رساند.

اگر خوب دقّت شود و به آیات سورهٔ «الرحمن» به خوبی توجّه کنیم، می‌بینیم که در همین سوره که ۳۱ بار آیهٔ «فبأیّ آلاء ربّکما تکذّبان» تکرار شده، فواصل آیات بیشتر بر حرف نونِ پیش از آن، الف، بناء شده است: الرحمن ــ القرآن ــ الانسان ــ البیان ــ حُسبان ــ یسجدان ــ میزان.

و سپس «فبایّ آلاء ربّکما تکذّبان» آمده که این کلمات در واقع یک نوع همبستگی و تلاؤم خاصّی دارند.

و گاه تکرار برخی از کلمات جنبهٔ اندرز و موعظه دارد و برای اینست که مطلب خوب جایگزین شود و در اذهان رسوخ نماید و در آگاه کردن، بهتر مؤثر باشد.

بعضی اوقات هم، طولانی بودن عبارت ایجاب می‌کند که مطلب مهمّ مورد نظر، تکرار شود تا مطلب اصلی در ذهن بماند و فراموش نگردد.

و گاه قصّه و رخدادی برای تنبُّه خواننده و تأثیر در او و جذب روح و فکر او، تکرار شده است. و نیز یک نوع تکرار و تأثیر در قرآن وجود دارد که از عظمت چیزی همچون روز رستاخیز و عدم انکار آن و توجّه کردن بدان، حکایت می‌کند و جنبهٔ وعید و تهدید دارد و می‌خواهد انسانها را به راه راست درآورد و به آنان بگوید که از

* تکرار مصراع «علی أن لیس عدلاً مِنْ کُلَیب» در مرثیهٔ مهلهل بن ربیعه برای برادرش کلیب، که در ۸ بیت شعر، این مصراع تکرار شده، در واقع بازگویندهٔ نالهٔ محزون شاعر است.

ناشایست ها بپرهیز به.

و در بعضی از تکرارها، هدف قرآن اینست که مؤمنان را به اندیشیدن و هشیار شدن وادارد تا که فایدهٔ معنوی بیشتری ببرند و غفلت بر جان و فکر آنان چیره نشود.

و گاه تکرار کلمات قرآنی، برای اینست که قاطعیّتِ مطلب، بیان شود و مطلب تأکید گردد و در آن شکّ و تردیدی راه نیابد.

خلاصه باید گفت که در آیاتِ قرآنی، کلمه‌ای بکار نرفته که مفید فایده‌ای نباشد و چنانچه لفظی و یا معنائی و حتّی آیه و عبارتی، تکرار شده باشد، بطور یقین دارای هدف و نتیجه‌ای است و مسلّماً مفیدِ فایده‌ای، منتهیٰ.

«إنّ فی ذلک لَذِکریٰ لِمَنْ کانَ لَهُ قلبٌ أوْ القی السَّمْعَ و هو شهید» آیهٔ ۳۷ از سورهٔ ق (۵۰).



یادداشتها و مشخّصاتِ منابع و مآخذ

۱ ــ رک: محمد بن ابی بکر بن عبدالقادر الرازی، مختارالصحاح، بیروت الطبعة الاولی ۱۹۷۶ م ذیل مادهٔ «کرّر».

۲ ــ السید شریف بن علی بن محمد جُرجانی، التعریفات، مصر، الطبعة الاولی ۱۳۰۶ هجریّة ص ۲۹.

۳ ــ الشیخ المولوی محمد اعلی بن علی التهانوی، موسوعة اصطلاحات العلوم الاسلامیة المعروف: به کشّاف اصطلاحات الفنون در ۶ مجلّد، بیروت ۱۲۴۷/۵.

٤ ــ ابوهلال عسکری، الفروق فی اللغة، بیروت، الطبعة الاولی ۱۳۹۳ هـ = ۱۹۷۳ م ص ۳۰.

۵ ــ محمد بن عمرالرادویانی، ترجمان البلاغة، تصحیح احمد آتش، استانبول ۱۹۴۹ ص ۱۱۳.

٦ ــ شمس الدین محمد بن قیس الرازی، المعجم فی معاییر أشعار العجم، تصحیح علاّمه مرحوم محمد بن عبدالوهاب قزوینی و استاد مدرّس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران ص ۲۵۵.

۷ ــ سید نصرالله تقوی، هنجار گفتار، چاپخانهٔ مجلس ۱۳۱۷ هـ . ش ص ۱۳۸.

۸ ــ استاد جلال الدین همائی، فنون بلاغت وصناعات ادبی، انتشارات توس، چاپ دوم ۱۳۶۱ هـ . ش ص ۲۱.

۹ ــ دکتر فتحی احمد عامر، المعانی الثانیة فی الأسلوب القرآنی، اسکندریه ۱۹۷۶ م ص ۴۳۳.

۱۰ ــ محمد الغزالی، نَظراتٌ فی القرآن، دارالکتب الحدیثة ۱۳۸۳ هـ ۱۹۶۳ م چاپ چهارم ص ۱۱.

۱۱ ــ ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل العسکری، الصناعتین، تحقیق علی محمد البجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، مطبعة عیسی البابی الحلبی و شرکاه، ص ۱۹۹.

۱۲ ــ عماد الدین ابوالحسن عبدالجبار بن احمد، تنزیه القرآن عن المطاعن، دارالنهضة الحدیثة، بیروت، بدون تاریخ چاپ ص ۴۱۰.

۱۳ ــ الشریف ابوالقاسم علی بن الطاهر، معروف و ملقّب به سید مرتضی، أمالی، تحقیق و تعلیق از: السید محمد بدرالدین النعسانی الحلبی، الطبعة الاولی ۱۳۲۵ هـ ــ ۱۹۰۷ م افست قم ج ۱ ص ۸۸.

۱٤ ــ ابی محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه، تأویل مشکل القرآن شرح و تحقیق از: السید احمد صقر، بیروت، الطبعة الثالثة ۱۴۰۱ هـ = ۱۹۸۱ م ص ۲۳۵.

۱۵ ــ همان مأخذ ص ۲۳۶.

۱٦ ــ مأخذ سابق ص ۲۳۵.

۱۷ ــ بیان اعجاز القرآن ص ۵۲ و ۵۳ ضمن ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن للرمّانی والخطابی وعبدالقاهر الجرجانی، تحقیق و تعلیق از: محمد خلف الله ــ دکتر محمد زغلول سلاّم، الطبعة الثانیة ۱۳۸۷ هـ ــ ۱۹۶۸ م دارالمعارف بمصر.

۱۸ ــ ابوهلال الحسن بن عبدالله بن سهل العسکری، الصناعتین الکتابة والشعر، تحقیق از علی محمد البجاوی ــ محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، مطبعة عیسی البابی الحلبی و شرکاه بدون تاریخ چاپ ص ۱۹۹.

۱۹ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ سابق ص ۲۰۰ و نیز رجوع شود به: السید المرتضی، أمالی، الطبعة الاولی، تحقیق از: السید محمد بدرالدین النعسانی الحلبی، ۱۳۲۵ هـ = ۱۹۰۷ م ج ۱ ص ۲۰۰.

۲۰ ــ عمادالدین ابوالحسن عبدالجبّار بن احمد، تنزیه القرآن عن المطاعن، دارالنهضة الحدیثة، بیروت ص ۹.

۲۱ ــ رک: مأخذ سابق ص ۱۵٤.

۲۲ ــ رک: همان مأخذ ص ۵۸ و ۵۹.

۲۳ ــ رک: مأخذ سابق ص ۱۰۵.

۲٤ ــ رک: مأخذ سابق ص ۱۲۱.

۲۵ ــ شیخ الطائفه الطوسی، تفسیرالتبیان، تصحیح و تحقیق از: احمد حبیب قصیر العاملی مکتبة الأمین ــ النجف الاشرف در ۱۰ مجلّد ج ۳ ص ۵۷٤.

۲٦ ــ الشیخ ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت ۱۰ جلد در ۵ مجلّد ۱۳۷۹ هـ . ق ۱۳۳۹ هـ . ش تصحیح از: الحاج السید هاشم الرسولی المحلاتی ج ۳ ص ۲۲۳.

۲۷ ــ تفسیر المنار، تألیف السید محمد رشید رضا، تقریرات الشیخ محمد عبده، الطبعة الثانیة بیروت، دارالمعرفة فقط ۱۲ جلد ج ٦ ص ٤٦٤.

۲۸ ــ رک: مأخذ سابق ج ٦ ص ٤٦٥.

۲۹ ــ رک: همان مأخذ ج ٦ ص ٤٦٦.

۳۰ ــ برای آگاهی بیشتر در این باره رجوع شود به: محمد ابوزهرة، المعجزة الکبری القرآن دارالفکر العربی، مصر، ص ۲۷۷ و ۲۸۸.

۳۱ ــ جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، مُعترک الأقران فی إعجاز القرآن تحقیق از علی محمدالبجاوی در ۳ جلد، دارالفکر العربی، بدون تاریخ چاپ ج ۲ ص ۲۸٦.

۳۲ ــ رک: تنزیه القرآن عن المطاعن ص ۲۰۱ و ۲۰۹.

۳۳ ــ رک: تنزیه القرآن عن المطاعن ص ۲۷۷.

۳٤ ــ رک: عبدالرحیم فوده، من معانی القرآن، قاهرة، دارالکاتب العربی للطباعة والنشر ص ۲۵۷.

۳۵ ــ رک: السیّد المرتضی، أمالی، الطبعة الاولی ۱۳۲۵ هـ = ۱۹۰۷ م تحقیق از: السید محمد بدرالدین النعسانی الحلبی، افست قم ج ۱ ص ۸٦.

۳٦ ــ رک: مأخذ سابق ج ۱ ص ۸۸ و نیز رجوع شود به: تنزیه القرآن عن المطاعن ص ٤۱۰.

۳۷ ــ رک: تنزیه القرآن عن المطاعن ص ٤۰۹.

۳۸ ــ رک: مأخذ سابق ص ٤۲۱.

۳۹ ــ رک: مأخذ سابق ص ٤۵۳.

٤۰ ــ رک: أمالی ج ۱ ص ۸٤.

٤۱ ــ رک: مأخذ سابق ج ۱ ص ۸۵.

٤۲ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ سابق ج ۱ ص ۸۵ و ۸٦.

٤۳ ــ جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، مُعترک الأقران فی إعجاز القرآن تحقیق از: علی محمد...

البجاوی در سه جلد، دارالفکر العربی، بدون تاریخ چاپ ج ۱ ص ۳۴۵.

۴۴ ــ رک: أمالی ج ۲ ص ۲۴.

۴۵ ــ رک: مأخذ سابق ج ۲ ص ۲۵.

۴۶ ــ رک: السیّد الشریف الرضی، **حقائق التأویل فی متشابه التنزیل**، الجزء الخامس، شرح و تحقیق از: محمدالرضا آل کاشف الغطاء، بیروت افست دارالکتب الاسلامیة، قم. ایران ص ۸۲.

۴۷ ــ رک: ابوعلی الحسن بن رشیق القیروانی، **العمدة فی محاسن الشعر وآدابه ونقده** تحقیق و تعلیق از: محمد محی الدین عبدالحمید ۲ جزء در یک مجلّد، دارالجیل، بیروت ج ۲ ص ۷۳ ــ ۷۸.

۴۸ ــ ابوالقاسم جارالله محمود بن عمر زمخشری، **الکشّاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوه التأویل** در چهار جلد، افست تهران ج ۱ ص ۱۴۵.

۴۹ ــ رک. مأخذ سابق ج ۱ ص ۱۶۹.

۵۰ ــ رک: همان مأخذ ج ۱ ص ۴۳۱.

۵۱ ــ رک: همان مأخذ ج ۱ ص ۳۲۲.

۵۲ ــ رک: همان مأخذ ج ۱ ص ۲۸۳.

۵۳ ــ رک: همان مأخذ ج ۲ ص ۲۷۷.

۵۴ ــ رک: ابوالقاسم حسین بن محمد معروف به: راغب اصفهانی، **المفردات فی غریب القرآن**، تحقیق و ضبط محمد سید گیلانی، مکتبة المرتضویة، طهران ص ۴۲۵.

۵۵ ــ رک: تفسیر کشّاف ج ۱ ص ۴۹۰.

۵۶ ــ رک: همان مأخذ همان جلد و صفحه.

۵۷ ــ رک: مأخذ سابق ج ۳ ص ۵۵۴.

۵۸ ــ رک: همان مأخذ ج ۴ ص ۴۱.

۵۹ ــ رک: **تفسیر المنار**، تألیف السید محمدرشیدرضا، تقریرات الشیخ محمد عبده، الطبعة الثانیة، بیروت، دارالمعرفة، فقط ۱۲ جلد ج ۵ ص ۴۴۰ و ۴۵۳.

۶۰ ــ رک: أسامة بن مُنقذ، **البدیع فی نقدالشعر**، تحقیق از: دکتر احمد بدوی ــ دکتر حامد عبدالمجید، چاپ وزارة الثقافة والارشاد القومی، بدون تاریخ چاپ ص ۱۹۱.

۶۱ ــ رک: ابن ابی‌الاصبع المصری، بدیع القرآن، تحقیق و مقدمه از: حفنی محمد شرف، الطبعة الاولی ۱۳۷۷ هـ ــ ۱۹۵۷ م، مکتبة نهضة مصر بالفجالة ص ۱۵۱.

۶۲ ــ رک: ضیاء الدین بن الاثیر، **المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر** تحقیق از: دکتر احمد الحوفی و دکتر بدوی طبانة، دارنهضة مصر ج ۳ ص ۳.

۶۳ ــ رک: ابن ابی الحدید، **الفلک الدائر علی المثل السائر**، دارنهضة مصر، ضمیمه جلد چهارم «المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر» ص ۲۸۴.

۶۴ ــ رک: شیخ تقی الدین ابی بکر معروف به: ابن حجّة الحَمَوی، **خزانة الادب وغایة الارب**، چاپ دارالقاموس الحدیث، بیروت ص ۱۶۴ و ۱۶۵.

۶۵ ــ رک: جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، **مُعْتَرَک الاقران فی إعجاز القرآن** تحقیق از: علی محمد البجاوی در ۳ جلد، دارالفکر العربی، بدون تاریخ چاپ ج ۱ ص ۳۴۷.

۶۶ ــ رک: ناصرالدین ابوسعد عبدالله بن عمر بن محمد شیرازی بیضاوی، **انوار التنزیل و اسرار التأویل**، معروف به: تفسیر بیضاوی، پنج جلد در ۲ مجلد، بیروت ج ۲ ص ۱۸.

۶۷ ــ رک: الشیخ ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن** بیروت ۱۰ جلد در ۵ مجلّد ۱۳۷۹ ق ــ ۱۳۳۹ ش، تصحیح از: الحاج سید هاشم الرسولی محلاتی ج ۱ ص ۴۴۰.

۶۸ ــ رک: السید المرحوم احمد الهاشمی، **جواهر البلاغة فی المعانی والبیان و البدیع** الطبعة الثالثة عشر ۱۳۸۳ هـ ــ ۱۹۶۳ م، مصر ص ۲۲۹ و ۲۳۰.

۶۹ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: عبدالکریم الخطیب، **الاعجاز فی دراسات السابقین**، الکتاب الاوّل، دارالمعرفة، بیروت، الطبعة الثانیة ۱۹۷۵ م ــ ۱۳۹۵ هـ ص ۳۹۳ تا ۴۱۷.



قاضی عبدالجبّار و بلاغت قران

ابوالحسن عبدالجبّار اسدآبادی[1]، متوفّی به سال ٤١٥ هجری، قاضی القضاة آل بویه، از دانشمندانی است که کتب فراوانی، در زمینهٔ علوم قرآنی و مسائل کلامی نوشته و متأسفانه بسیاری از آثار او به دست نیامده است و بسیاری از کتب و تصانیف او، از میان رفته و برخی از نسخ خطی آثارش نیز تا چندی پیش در کتابخانه های یمن محبوس بود.

مهمّ‌ترین آثار قاضی عبدالجبّار عبارت است از:

۱ ــ **متشابه القرآن.** که سالیان دراز، این کتاب از انظارِ دانشمندان دور مانده بود و سرانجام به وسیلهٔ هیأتی که در سال ۱۹۵۲ میلادی از دارالکتب مصر به کشور یمن، اعزام شدند، کتاب شناسائی گردید و سپس با تصحیح و تحقیقات دکتر عدنان محمد زرزور، در قاهره در دو مجلّد، چاپ شد[2].

۲ ــ **تنزیه القرآن عن المطاعن.** که برخی از این کتاب فقط به اسم «التنزیه» اسم برده‌اند[3] این کتاب یک بار در سال ۱۳۲۹ هجری قمری در مصر، چاپ شده و بار دیگر در سال ۱۹٦٦ میلادی در بیروت به زیور طبع آراسته گردیده است.

۳ ــ مهمّ‌ترین تألیف قاضی عبدالجبّار کتاب «المُغنی فی ابواب التوحید والعدل» می باشد که وزارتِ ارشاد ملّی مصر در سال ۱۹٦۰ میلادی به چاپ کتاب مزبور، در مجلّدات گوناگون مبادرت ورزید.

مجلّد شانزدهم کتاب مزبور به اسم «اعجاز القرآن» در ٤۳۸ صفحه در مصر،

جداگانه چاپ شده و در آن، بحثِ مُشْبَعی، از مسألهٔ اعجاز قرآن و مسائل مربوط به قرآن و نبوّت پیامبر اکرم «ص» و اینکه قرآن، معجزه است و در حدِّ اعلای بلاغت و دیگران از نظیره گویی بدان عاجز هستند، وجود دارد.

قاضی عبدالجبّار، فصلی از کتاب «اعجاز القرآن» را به فصاحت، اختصاص داده و در آن فصل، گفته است[۴]:

چرا کلامی فصیح و به چه دلیل کلامی بر کلام دیگر، رجحان دارد؟!

در این فصل، قاضی عبدالجبّار، عقیدهٔ شیخ و استاد خود، ابوهاشم جُبّائی، را بیان کرده و گفته است: کلام را به جهتِ جزالتِ لفظ و خوبی معنایش فصیح گویند و چنانچه لفظ جزیل باشد و معنیٰ سست، کلام فصیح نخواهد بود و لازم است که کلام فصیح هر دو جنبه را دارا باشد و هر دو چیز را جامع.

سپس افزوده است که در نظر ابوهاشم جُبّائی، فصاحتِ کلام، تنها در نظم کلام نیست و نظم نمی تواند مفسّر فصاحتِ کلام باشد، در واقع با بیان این مطلب، قاضی عبدالجبّار خواسته است که عقیدهٔ جاحظ و دیگر کسانی که برآنند که اعجاز قرآن، در نظم و شیوهٔ خاصِّ آنست، ردّ کند و بگوید که علاوه بر نظم، لفظ و معنیٰ نیز حائز اهمیّت هستند.

به عبارت دیگر، قاضی عبدالجبّار خواسته است بگوید که به عقیدهٔ ابوهاشم جُبّائی، فصاحت به لفظ و معنیٰ، بستگی دارد، یعنی اگر لفظ جزیل باشد و معنیٰ خوب، آن کلام فصیح است.

لیکن عبدالجبّار دقیق النظر، نظریّهٔ استاد خود، ابوهاشم جُبّائی ــ را بدون اشکال نمی داند و به همین جهت، در فصل بعد گفته است[۵]:

ابوهاشم جُبّائی، صورتِ ترکیبیِ کلام را در نظر نگرفته و حال آنکه این موضوع خود از مسائل اساسي بلاغت است؛ و فصاحت تنها به لفظ و معنی، ارتباط ندارد بلکه در ضمّ کلمات و صورت ترکیبی آنها به طریق مخصوص نیز می باشد، بدین معنیٰ که موقعیّتِ کلمه در جمله نیز حائز اهمیّت است.

همین نظریهٔ عبدالجبّار را، پس از او، عبدالقاهر جرجانی در کتاب **«دلائل الإعجاز»** بیان کرده است[۶].

در نظر عبدالجبّار، لفظ به تنهائی چندان اهمیّتی ندارد؛ چه ممکن است لفظی در جمله‌ای، فصیح‌تر از همان لفظ در جملهٔ دیگر باشد، همان‌طوری که معانی نیز به تنهائی چندان اهمیّتی ندارد؛ زیرا گاه مشاهده شده که معنای واحدی را گوینده یا نویسنده‌ای بهتر از دیگری، بیان کند[7].

عبدالقاهر جرجانی نیز، همین مطلب را، در فصلی که از تفاوت میانِ حروف منظومه و کَلِم منظومه بحث کرده، نوشته است[8] و توضیح داده که اهمیّت و ارزشِ کلمه با دیگر کلماتِ مجاورِ آنست.

و خلاصهٔ نظریّاتِ قاضی عبدالجبّار اینست که در فصاحت، فقط کیفیّت ترکیب، اهمیّت دارد و در نظر او کیفیّتِ ترکیب، رکن اساسی بلاغت و فصاحت است.

نصّ صریح قاضی عبدالجبّار، چنین است:

«اِعلَمْ انَّ الفصاحة لا تظهر فی افراد الکلام و انّما تظهر فی الکلام بالضّمِ عَلی طریقةٍ مخصوصة...»[9]

و همین نکته را عبدالقاهر جرجانی، بدین صورت بیان کرده است[10]:

علّت اینکه کلامی برتر از کلام دیگر است، در کیفیّت ایراد و طریق ادای آنست.

کتبِ قاضی عبدالجبّار، چون غالباً در مسائل قرآنی است، از اهمیّتِ ویژه‌ای برخوردار می‌باشد؛ زیرا در این کتب مباحثِ بلاغی نیز موردِ بحث قرار گرفته و این کتب برانگیزانندهٔ بحث و مناظره شده و همِّ قاضی عبدالجبّار، در کتابهایش بر اینست که ایرادات و اشکالاتِ نادرستِ طاعنان و آنان که با اندیشه‌های ناقص خود، بظاهر تناقض هائی در آیاتِ قرآنی، دیده‌اند، پاسخ دهد.

قاضی عبدالجبّار عقیده دارد که کلام فصیح هم، درجات و مراتبی دارد و درجات کلام فصیح گوناگون است و می‌توان گفت که کلامی از جهتِ فصاحت از کلامِ دیگر برتر و فراتر است و کلامی هم فروتر و پست‌تر. و به همین جهت می‌توان گفت که اصولاً تحدّی و معارضه و مبارزه‌طلبی، درست است؛ زیرا با معارضه، می‌توان برتری کلامی را بر کلام دیگر، ثابت کرد.

روی همین اصل، قاضی عبدالجبّار، در کتاب «اعجاز القرآن» فصلی را به

«بیانُ صحّةِ تحدّی بکلام فصیح» اختصاص داده است[۱۱].

آنچه مسلّم است اینست که پیامبر خود می‌گفته که این کلام از جانبِ خداست و اختصاص بدو دارد و آیهٔ «... ولَوْ کانَ من عند غیراللهِ لَوَجدوا فیه اختلافاً کثیراً».
سورهٔ نساء / ۸۲

خود دلیل است بر اینکه قرآن، از سوی خدا نازل شده و حتّی گه گاه، حالتِ انتظار هم برای نزول، در آن حضرت بوده است و به قرآن هم تحدّی[۱۲] می‌کرده و مردم را به معارضه فرا می خوانده و آن را، دلیلِ نبوّتِ خود قرار داده است ولی به علّتِ عالی بودنِ کلام و در مرتبهٔ اعلیٰ قرار گرفتنِ آن، کسی نتوانست، نظیر آن بیاورد، اینست که قاضی عبدالجبّار، فصلی از کتابِ «اعجاز القرآن» خود را، بدین سخن اختصاص داد و گفت[۱۳]:

«... اِنّ القرآن معجزٌ...»

یعنی: اینکه می‌گوییم: قرآن معجز است معنایش اینست که برای دیگران دشوار بلکه غیر ممکن است که نظیر آن، در فصاحت و بلاغت، کلامی بیاورند و این عجز و ناتوانی، تنها در آوردن کلام و حروفی چون قرآن نیست و در نظم و تألیف به تنهائی هم، نیست بلکه در کلّ و مجموع اینهاست. قاضی عبدالجبّار، افزوده است که اصولاً کسی نتوانست به قرآن نظیره گویی کند و همانندِ آن، کلامی بیاورد و چنانچه کسی بدان نظیره گویی می‌کرد، خبرِ آن، مسلّماً به ما می رسید و ادّعای اُمیّة بن خَلَف جُمَحی را هم که گفته بود:

«لو نشاءُ لقلنا مثل هذا»

یعنی اگر بخواهیم ما هم می توانیم مثلِ قرآن آیاتی بگوییم.

قاضی عبدالجبّار، پاسخ داده که صِرْفِ ادّعا نمی تواند، دلیل بر انجام کاری باشد[۱۴].

و به قولِ ابوهاشم جُبّائی، اگر کسی همچون آیات قرآن نظیر و یا نظائری می آورد، مسلّماً از نظرِ مردم، پنهان نمی ماند و همه جا بازگو می شد و ما هم، از آن آگاه می شدیم[۱۵].

قاضی عبدالجبّار، در کتاب «اعجاز القرآن» وجوه مختلفِ اعجاز قرآن و آراء گوناگونی که در این باره گفته شده، بازگو کرده است[۱۶] بدین شرح:

الف ـ برخی قرآن را از آن جهت معجزه دانسته که در مرتبهٔ اعلای فصاحت است و خارج از فصاحتِ معهودِ متداول. بنابراین معجزه است.

ب ـ عدّه‌ای نیز قرآن را از آن جهت معجزه دانسته که از نظم خاصّ خارج از نظم متداول معهود برخوردار است.

ج ـ بعضی هم، قرآن را معجزه دانسته، از آن جهت که افراد، قادر و توانا، به نظیره‌گویی بدان هستند ولی «... صَرَفَتْ هِمَمُهُمْ عَنِ المعارضةِ» *.

البته قانونِ «صَرْفه» را قاضی عبدالجبّار قبول ندارد و آن را به دلیل آیهٔ:

«قُل لَئِنِ اجتمعتِ الإنسُ والجِنّ عَلىٰ أنْ يأتوا بِمثل هذاالقرآن لايأتونَ بِمثله ولو كان بعضُهم لبعضٍ ظهيراً.»

سورهٔ إسراء/۸۸

غیر قابل قبول دانسته؛ زیرا اگر تعذّر و تعسّر و عدم معارضه و نظیره گویی به قرآن، از جهتِ «صرف هِمَم» و باز گرداندنِ قدرتها باشد و نیرویی، قدرت معاندان را بگیرد و آنان را از نظیره گویی باز دارد، دیگر مسألهٔ مظاهرت و معاونت که در آیه، بدان اشاره شده «... ولَوْ كانَ بعضُهم لبعضٍ ظهيراً» معنی و مفهومی ندارد؛ زیرا مظاهرت و معاونت، با قدرت و تمکّن امکان دارد و تحقّق می یابد، نه با نداشتن قدرت و سَلْبِ تمکّن. و حال آنکه، از مفهوم آیه، چنین استنباط می شود که اینان اگر قادر و متمکّن هم باشند، نظیره گویی به قرآن برایشان، امکان ندارد[17].

د ـ گروهی نیز، اعجاز قرآن را از جهتِ وجودِ معانیِ عالیه و دقّت نظر و هماهنگ بودنِ مطالبِ قرآنی، با عقل و منطق دانسته اند.

هـ ـ برخی هم اعجاز قرآن را از آن جهت دانسته اند، که قرآن متضمّنِ اخباری است که در آیندهٔ پس از نزول قرآن، انجام گرفته شد و در واقع، قرآن از مغیبات، خبر داده[18] همچون آیهٔ:

«هوالذی أرْسَلَ رسولَه بالهُدیٰ و دین الحقّ لیظهره علی الدین کله ولو کره المشرکون»

سورهٔ توبه/۳۳

* و این همان قانون «صَرْفه» است.

و نیز آیهٔ:

«لقد صدق الله رسوله الرؤیا بالحقّ لتدخُلنّ المسجد الحرام إنْ شاءَ اللّهُ آمنین...»

سورهٔ فتح/۲۷

که رؤیا به تحقق پیوست و همان‌طوری که قرآن خبر داده بود، انجام شد.

و نیز آیهٔ:

«آلمٓ. غلبت الروم. فی أدْنَی الارضِ و هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سیغلبون. فی بضع سنین...»

سورهٔ رُوم/۱ تا ۴

که بر طبقِ پیش‌بینی قرآن و همان‌طوری که قرآن خبر داده بود، آن خبرها صورت گرفت و در جنگِ میان دو ابرقدرت دنیای قدیم (روم ــ ایران) و انهزامِ اولیهٔ روم از فُرس که سرانجام آن به پیروزی رومیان بر فُرْس، منتهی شد، همه را قرآن پیش‌بینی کرده بود و وعدهٔ قرآن به تحقق پیوست.

و نیز آیهٔ:

«و إذْ یعدکم اللّهُ إحدَی الطائفتینِ أنّها لکم و تَوَدُّون انّ غیر ذاتِ الشوکة تکون لکم و یریدالله أن یحقّ الحقّ بکلماته و یقطع دابرَالکافرین.»

سورهٔ أنفال/ ۷

که سرانجام به انهزام مشرکین در جنگِ بَدْر، منتهی شد.

و نیز آیهٔ:

«وعدکم الله مغانم کثیرة تأخذونها فعجّل لکم هذه و کفّ ایدی الناس عنکم و لتکون آیةً للمؤمنین و یهدیکم صراطاً مستقیماً.»

سورهٔ الفتح/ ۲۰

و نیز آیهٔ:

«فإن لم تفعلوا و لَنْ تفعلوا فاتقوا النار التی وَقودها الناس والحِجارة أُعِدّت للکافرین.»

سورهٔ بقره/ ۲۴

که در باب فصحای عرب است و در واقع از نظیره گویی به قرآن عاجز بودند و همان‌طوری که قرآن پیش‌بینی کرده بود، نتوانستند حتّیٰ یک آیهٔ همانندِ آن بیاورند[۱۹].

تمام هَمِّ قاضی عبدالجبّار، در تألیفاتش، بر اینست که ایرادات و اشکالاتِ نادرستِ طاعنان و آنان که با اندیشه‌های ناقص خود، بظاهر تناقض‌هایی در آیاتِ قرآن دیده‌اند، پاسخ دهد و از این راه، اعجاز قرآن را ثابت کند. اینست که وی فصلی از کتاب «اعجاز القرآن» خود را تحتِ عنوانِ **«فصلٌ فی الجواب عَن مَطاعن المخالفین فی القرآن»** در پاسخ طاعِنان نوشته است و سخنِ آنان را که بر تکرار و تطویل های آیاتِ قرآنی، اشکال کرده‌اند و آنرا مُخِلِّ فصاحت دانسته‌اند، چنین پاسخ گفته است:

اصولاً، عادت بر این جاری است که یک موضوع در مراحل گوناگون، و در موارد مختلف، جهتِ اغراضِ گوناگونِ به الفاظِ مختلف، بیان شود و این شیوه، از معایب سخن نیست.

لیکن اگر تکرار، در موضوع باشد و یک مطلب بعَیْنه تکرار شود، بدیهی است که آن کلام را، فصیح نگویند و آن را، عاری از فصاحت و بلاغت دانند. به عبارت دیگر، چنانچه در یک جمله یا چند جملهٔ نزدیک به هم، یک کلمه چندبار تکرار شود و در واقع تکرارِ بی‌مورد باشد، آن تکرار از عیوبِ فصاحت شمرده می‌شود و در نتیجه، آن کلام را بلیغ ندانند.

ولی تکرارِ کلمات قرآنی وآیات ربّانی از نوع تکرارهای بی‌مورد نیست، بلکه تکرارِ کلمات و یا ذکر دوباره‌ای از آیات، جهتِ هدفِ خاصّ و برای منظورِ معیّنی می‌باشد.

مثلاً، در پاسخ طاعنانی که گفته‌اند:

تکرار آیهٔ «فبایّ آلاء ربّکما تکذّبان» در سورهٔ «الرحمن» چه فایده‌ای دارد؟

قاضی عبدالجبّار گفته است[۲۰]:

تکرارآیهٔ مزبور، از نوع تکرارهای بی فایده نیست؛ زیرا خدای بزرگ در سورهٔ «الرحمن» مرتّباً نعمتهائی را ذکر کرده و پس از ذکر هر نعمت گفته است:

«فبایّ آلاءِ ربّکما تکذّبان».

تکرار آیه، جهت برشمردن نَعْماءِ الٰهی و یادآوری بندگانِ خدا و آگاه کردنِ

آنان است، از قدرت خدا و لطفِ خدا نسبت به بندگان؛ زیرا در سورهٔ «الرحمن» نِعَم الٰهی یکی پس از دیگری بیان شده و خدای بزرگ نیز جنّ و انس را، مخاطب ساخته و گفته است:

«کدام یک از نعمتهای پروردگارتان را، تکذیب می‌کنید»؟

در واقع تکرار آیهٔ مزبور، جهتِ تنبّه و آگاهی بر تعدّد متعلّق است و بیشماری نِعَم الٰهی را نشان می دهد.

در هر نعمتی، خطاب به جنّ و انس، گرچه جداگانه به کار رفته و به یک عبارتِ گفته شده، ولی موردِ آن مختلف است و این درست بدان ماند که کسی را بخواهی از کشتن مسلمانی و ظلمِ بدان مسلمان، بازداری و او را از کار ناشایست، نهی کنی. خواهی گفت:

«أتقتل فلاناً و انتَ تعرف فضلَهُ»؟

«اتقتل فلاناً و انتَ تعرف صَلاحَهُ»؟

سپس قاضی عبدالجبّار افزوده است که شاید کسی بگوید: در سورهٔ «الرّحمن» آیاتی هم هست که از نِعَمِ الٰهی سخن نمی‌گوید بلکه از عذاب و کیفر سخن گفته است همچون آیه هایِ ۴۳، ۴۴ و ۴۵، سورهٔ مزبور.

«هذه جهنم التی یکذّب بهاالمجرمون. یطوفون بینها و بین حمیم آن. فبایّ آلاء ربکما تکذّبان». ٭

و یا آیه های ۳۵ و ۳۶ همین سوره:

«یُرسل علیکما شواظٌ من نار و نحاسٌ فلا تنتصران. فبایّ آلاء ربّکما تکذّبان.» □.

قاضی عبدالجبّار، در جواب اینان گفته است[۲۱]:

درست است که جهنّم و عذاب آن، از آلاء و نِعَم الٰهی، نیست ولی توصیفِ آن

٭ یعنی: اینست جهنّمی که گناهکاران، تکذیب آن می‌کردند. اینک کافران میان آن جهنم و حمیم سوزان آن می‌گویند. کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می‌کنید؟!

□ یعنی: خدا بر سر شما، شراره‌های آتش و مس گداخته فرود آرد تا هیچ نصرت و نجاتی نیابید. آلا! ای جنّ و انس کدامین نعمتهای خدایتان را انکار می‌کنید؟!

و بر حذر ساختن انسانها از عذابِ آن، برای اینست که انسانها از معاصی و گناهان، دوری کنند و گرد کارهای ناشایست نروند و به طاعات و عبادات رو آرند و این موضوع که انسانها به طاعتِ خدا رو آورند، خود موهبتی است و می‌توان به اعتباری آن را، از نعم الٰهی به شمار آورد؛ زیرا آدمی از آن عذابها می‌ترسد و گرد معصیت و گناه نمی‌گردد و همان ترس از عذاب، آدمی را از ارتکاب گناه باز می‌دارد.

آیهٔ «ویلٌ یومئذٍ للمکذّبین» که چند بار، در سورهٔ «مرسلات» تکرار شده، در موارد مختلف است و در موضوعاتِ گوناگون و نه در یک موردِ خاصّ؛ زیرا مثلاً آیهٔ:

«و ما أدراکَ ما یَوْمُ الفَصْل».

سورهٔ مرسلات/ ۱۴

ذکر شده و سپس آیهٔ «وَیلٌ یومئذ للمکذّبین ٭٭» دنبال آن، بیان شده است.

حتّی این آیهٔ تکراری یعنی: «ویلٌ یومئذ للمکذّبین» پس از آیهٔ/ ۴۴ همین سوره هم تکرار شده است و دنبالهٔ «إنّا کذلكَ نَجزی المحسنین ■» هم تکرار شده است.

و خلاصه اینکه، تکرار آیهٔ مزبور، چون در یک مورد، نیست بلکه در موارد مختلف است لذا تکرار به حساب نمی‌آید.

در پاسخ طاعنان که گفته‌اند: کلمهٔ «یَسْأَلونک» در آیهٔ:

«یسألونک عن الساعةِ ایّانَ مُرْسٰیها قُلْ انّما علمها عند ربّی لا یُجلّیها لوقتها الا هو ثقلت فی السموات والارض لا تأتیکم الاّ بغتةً یَسْألونک کانّک حَفیٌّ عنها قُلْ انّما علمها عندالله ولکنّ اکثرالناس لا یَعْلمون ٭»

اعراف/ ۱۸۷

تکرار شده، قاضی عبدالجبّار، پاسخ داده است[۲۲]:

٭٭ یعنی: وای! آن روز به حال آنان که آیاتِ خدا را تکذیب کردند.

■ البته نیکوکارانِ عالَم را چنین پاداش دهیم.

٭ یعنی: ای محمد! ترا از رستاخیز پرسند که کِیْ بپا شود؟ بگو: علم آن نزد پروردگار من است که جُز وی، کسی آن ساعت، را روشن و ظاهر نتواند کرد آن ساعت (شأنش) در آسمانها و زمین، بسی سنگین و عظیم است، نباید شما را مگر ناگهانی. از تو می‌پرسند که گویی تو کاملاً بدان آگاهی، بگو: علمِ آن ساعت محققاً، نزد خداست، لیکن اکثر مردم بر این حقیقت آگاه نیستند.

در عبارت نخستین، کلمهٔ «یسألونک» پرسش از وقت و زمان قیامت است که گفته شده، علم و آگاهی آن، نزد خداست و مصلحت در آنست که آشکارا نگردد تا که بنده، خائفاً یترقّب باشد و در عبارتِ بعدی که کلمهٔ «یسألونک» تکرار شده، پرسش از نفسِ قیامت است و دو مورد می باشد، بنابراین تکرار نیست.

در پاسخ طاعنانی که به تفاوتِ لغوی کلمات، آشنائی ندارند و استعمال دو کلمهٔ مترادفِ قریب المعنیٰ را تکرار پنداشته و در مقامِ طَعْن برآمده و مثلاً گفته اند:

در آیهٔ ۱۱۲ سورهٔ نساء، دو کلمهٔ «اِثـم» و «خَطیئة» تکرار شده و این تکرار، مُخِلّ فصاحت قرآن است، قاضی عبدالجبّار گفته است[۲۳]:

این طاعنان نمی دانند که معاصی، گاه خَطای است و گاه عَمْدی.

«اِثـم» گناهی است که از روی عَمْد باشد و «خطیئة» گاه غیر عمد و ناآگاهانه انجام می شود، مثل اینکه شخص روزه‌دار، ناخودآگاه چیزی بخورد، بنابراین در آیهٔ:

«وَمَنْ یکسِبْ خطیئةً اَو اِثماً ثُمّ یَرْمِ به بریئاً فقد احتمل بهتاناً واِثماً مبیناً» *.

سورهٔ نساء / ۱۱۲

تکراری وجود ندارد و این دو کلمه «اِثم» و «خطیئة» مفهوم‌شان، متفاوت است.

بحثِ قاضی عبدالجبّار، در کتابهایش، از مسائل بلاغی قرآن، بیشتر از آن جهت است که پاسخ طاعنان را باز گوید و اشکالِ اشکال‌تراشان را جواب دهد و نه اینکه از مسائل بلاغی، بالاستقلال بحث کند، مثلاً برخی از طاعنان که گفته اند:

در بعضی از آیات قرآنی، تطویل هست و تطویل و اِطالة، مُباین بلاغتِ قرآن است و مثلاً ادّعا کرده‌اند که در آیهٔ ۲۳ / سورهٔ نساء یعنی آیهٔ:

«حُرِّمَت علیکم اُمّهاتکم و بناتکم و اخواتکم و عمّاتکم و خالاتکم و بنات الأخ و بنات الأُختِ و اُمّهاتکم اللاتی اَرْضَعْنکم و اخواتکم من الرّضاعة...»

تطویل هست. قاضی عبدالجبّار، در پاسخ آنان گفته است[۲۴]:

* یعنی: هر که خطا یا گناهی کند و آن را به گردنِ بی‌گناهی افکند، دروغ و گناهی آشکارا به گردن گرفته است.

آیه، در مقامی است که باید مطلب را خوب بیان کند و به گفتنِ یک‌یک آن موارد نیاز هست و اصولاً ایجاز آن، متعذّر است و در واقع کلام به مقتضای حال و مناسب با موضوع و این نه تنها، اِطالهٔ مُمِل نیست بلکه باید گفت: تطویل در این مورد، اَبْلَغ است و ایجاز آن، به معنیٰ خَلَل وارد می‌کند.

اِطاله و درازنویسی بی حاصل، وقتی است که گوینده، مطالب بی‌فایده، در سخن و یا نوشتهٔ خود بگوید. مثلاً اگر شما بخواهید، تنها اشتغال خود را بیان کنید، کافی است که به مخاطب خود بگویید: کاری در پیش دارم، به این وسیله اشتغال شما بیان شده و در همین صورت، اگر جزئیّاتِ کار گفته شود و یک‌یک مسائل بیان شود، در این صورت، تطویل است و اِطالهٔ مُمِل.

و نیز قاضی عبدالجبّار، در پاسخ طاعنانی که گفته‌اند:

در آیهٔ: «اِنّ الله لا یستحی اَنْ یضرب مثلاً ما بَعُوضَةً فَما فوقَها ٭...

سورهٔ بقره/ ۲۶

تشبیه و تمثیل چه معنیٰ و مفهومی دارد؟ گفته است[۲۵]:

چون خدای بزرگ در آیات:

«... اِنّ الذین تدعون من دون الله لن یخلقوا ذُباباً ولو اجتمعوا لَهُ وَ اِنْ یَسْلُبْهم الذُّباب شیئاً لا یستنقذوه منه... ٭٭٭»

سورهٔ حجّ/ ۷۲

«مَثَلُ الذین اتّخذوا من دون الله اولیاء کمثل العنکبوت اتّخذت بیتاً ...□»

چنین تشبیه‌ها و تمثیل‌ها آورده و برخی ایراد گرفتند و گفتند که چرا و چگونه، خدا ما را به این محقّرات، تشبیه کرده، این آیه نازل شد و قرآن گفت:

«اِنّ الله لا یستحی اَنْ یضرِب مثلاً ما بَعُوضَةً فما فوقَها...»

که در واقع، پس از تأمّلِ به این نتیجه می رسیم که این تمثیل و تشبیه،

٭ یعنی: خدا را شرم و ملاحظه نیست در اینکه مثل زند به پشه و بزرگتر از آن..

٭٭٭ یعنی: آن بتهای جماد که شما آنها را معبود خود می خوانید، هرگز بر آفرینشِ مگسی، هرچند که همه اجتماع کنند، قادر نیستند و اگر مگس [ناتوانی] چیزی از آنها بگیرد قدرت بر باز گرفتن آن، ندارند.

□ یعنی: مثَل آنان که غیر خدا را به دوستی برگرفتند، حکایتِ خانه‌ایست که عنکبوت بنیاد کند...

مناسب‌ترین و شایسته‌ترین نوع تشبیهِ مناسب این مقام است و مطبوعِ طباع و هم‌آهنگی با موضوع.

و ما می دانیم: هرچه ارتباطِ میان مشبّه و مشبّه به بیشتر باشد، تشبیه زیباتر و در نفوس مؤثّرتر و بهتر مقبول طبع طباع خواهد بود؛ زیرا مقصودِ از تشبیه، مجسّم ساختن و مُمثّل نمودنِ صفتی است در چیزی یا کسی تا که آن چیز بهتر پرورانده شود و ذوقِ سلیم آن را بهتر دریابد. مثلاً اگر قدّ و قامت کسی را در اعتدال و بلندی و راستی به سَرْو، تشبیه کنند این خود تمجید است و ستایش ولی چنانچه، چنار و درختِ تبریزی را مشبّه به قرار دهند، نشانهٔ مذمّت است و نکوهش[26]:

گفته شده که تمام کوشش قاضی عبدالجبّار در اینست که پاسخ طاعنان بر قرآن را باز گوید و در همین زمینه در جواب آنان که گفته‌اند:

چرا قرآن مجید یک بار در آیهٔ: «فَأَلقیٰ عصاه فاذاهِیَ ثعبانٌ مبین» *

سورهٔ شعراء/ ۳۲

عصای موسیٰ را به «ثعبان مبین» تشبیه کرده و در آیهٔ:

«وَ أَلْقِ عصاکَ فلمّا رآها تهتزُّ کأنّها جانٌّ وَلّی مُدبراً...» **

سورهٔ نَمْل/ ۱۰

از عَصا، تعبیر به «جانّ» شده است؟

قاضی عبدالجبّار، در پاسخ اینان که گفته‌اند: در این دو آیه، تناقض هست، جواب داده[27] که در آیهٔ نخستین که «عصا» به «ثعبان مبین» تشبیه شده، از لحاظِ عظمت و بزرگی است و در آیهٔ دوم که عصای موسیٰ به «جانّ»[28] همانند شده، از لحاظِ سرعت است و بنابراین هیچ گونه، تناقضی نیست.

در نظر قاضی عبدالجبّار، کلمات: تشبیه، تمثیل و تشبیه تمثیل یکی است و او هیچ گونه تفاوتی، میان این مصطلحات، قائل نیست. او در کتب خود، مستقلاً مصطلحاتِ بلاغی را مورد بحث قرار نداده و جداگانه در علم بلاغت، تألیفی ننوشته

* یعنی: در آن هنگام، موسیٰ عصای خود را بیفکند که ناگاه اژدهائی عظیم پدیدار گشت.

** یعنی: و تو عصای خود بیفکن [عصا افکند]، و چون به آن، نگریست، به جنبش و هیجان درآمد دید [با سرعت] همچون مارهای کوچک به هر سو می دود.

است.

او فقط در پاسخ طاعنان و اشکالِ اشکال‌تراشان که اشکال‌تراشی می‌کرده‌اند، در مقام پاسخ برآمده است.

مثلاً در پاسخ آنان که گفته‌اند: چگونه می‌توان در آیهٔ:

«...وَ إنَّ الدارَ الآخرةَ لهِی الحیوان...»

سورهٔ عنکبوت/۶۴

«دار آخرت» را که جماد است به «حَیَوان»* و زندگانی توصیف کنیم؟

قاضی عبدالجبّار در این زمینه گفته است[۲۹]:

این تعبیر مَجازی، به خواننده و شنونده، چیزی را می فهماند که با تعبیر حقیقی نمی‌توان آن مفهوم را فهماند؛ زیرا مراد و منظور اینست که گفته شود: حیاتِ واقعی که فنائی در آن، نیست و درد و رنج و ناراحتی، در آن وجود ندارد، حیات آخرت است و در واقع گفته است: سرایِ آخرت، عینِ زندگانی و حیات است. و این خود یک تشبیه است؛ زیرای سرای آخرت از این جهت که نعیم آن جاودانی است، به حیات و زندگی جاودانی، تشبیه شده است. ولی قاضی عبدالجبّار، آن را از مقولهٔ «مَجاز» دانسته و تفاوتی میان مصطلحات بلاغی که بعدها متداول شده، نگذاشته است و در ذیل بحث از آیهٔ مزبور گفته است[۳۰]:

«و جوابنا أنّه تعالیٰ بیّن بهذا المجاز مالا یفهم بالحقیقة؛ اذالمراد انّ هذه الدار مِن حقِّ الحیاة فیها أن تدوم ولا تنقطع و مِن حقّها ان یدومَ نعیمها بلا بُوسٍ...».

با آنکه مَسائل بلاغی و مباحثِ نقدی، در قرن چهارم هجری از شکوفایی خاصّی برخوردار بود ولی مصطلحات بلاغت همچون امروز حدّ و مرز دقیقی نداشت و در تألیفاتِ قاضی عبدالجبّار مصطلحاتِ بیانی، به جای یکدیگر به کار رفته و هدفِ اصلی او، این بوده است که پاسخ طاعنان را بازگوید و از این راه، اعجاز قرآن را ثابت کند.

مثلاً در پاسخ طاعنان که گفته‌اند: معنای «فَبَصرُکَ الیومَ حدیدٌ» در آیهٔ: «وَ لقد

* حَیَوان بر وزن ضربان، به اعتقاد گروهی از ارباب لغت به معنای «حیات» است و معنای مصدری دارد، ریشهٔ کلمه، لفیف است و در اصل حَیَیان بوده و یاءِ دوم تبدیل به واو شده و کلمهٔ «حَیَوان» درست شده است. اقتباس از تفسیر نمونه ج ۱۶ ص ۳۴۰.

کنتَ فی غفلةٍ مِن هذا فکشفنا عنکَ غطاءکَ فبصرکَ الیومَ حدیدٌ*»

سورهٔ ق/۲۲

چیست؟ قاضی عبدالجبّار گفته است[۳۱]:

این آیه، در واقع تشبیه است؛ زیرا «بَصَر» به «حدید» تشبیه شده و خواسته است بگوید: چون مانع برطرف شود «بَصَر» برای دیدن، نافذ گردد.

در بحث از آیه های:

«اولئک هم الوارثون. الذین یرثون الفردوس هم فیها خالدون**»

سورهٔ مؤمنون/ ۱۰ و ۱۱

که طاعنان گفته اند: معنای این آیه چیست؟ چرا آنان وارث باشند؟ و این کلمات، چه ارتباطی با یکدیگر دارد؟ و چرا از آن، به ارث تعبیر شده است؟!

قاضی عبدالجبّار، پاسخ داده است[۳۲]:

در این آیه، تشبیه بلیغی وجود دارد؛ زیرا درست است که در ظاهر، میراث و إرْث، در این مورد، معنیٰ نمی دهد و ارتباط ظاهری هم، نامفهوم است ولی وصول آن پاکان، به بهشت همچون رسیدن آدمی است به املاکی که از راهِ ارث بدو رسیده باشد و زحمتی متحمّل نشده باشد.

قرآن، خواسته است بگوید: نماز رابطهٔ خلق و خالق است و از ویژگیهای مؤمنان، محافظت برنماز است و در واقع وسیلهٔ بیداری روح و جان، بنابراین آنان که در نماز خاشع باشند و از لغو و بیهودگی رو بگردانند و زکاة هم بدهند و پاکدامن و عفیف نیز

* یعنی: و تو [ای نادان] از این روز سخت در غفلت بودی تا آنکه ما پرده از کارت برانداختیم وچشم بصیرتت بیناتر گردید.

البته در بحث از این آیه، بسیاری از مفسران نوشته اند: ضمیر در «کنتَ» و «عنکَ» و «غطاءکَ» و «بصرکَ» به کلمهٔ «نفس» بر می‌گردد و در نتیجه کلمات را به صورت «کنتِ» و «عنکِ» و «غطاءکِ» و «بصرکِ» خوانده اند.

برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل چاپ بیروت ج ٤ ص ۷ و نیز رجوع شود به: ابی السعود، ارشاد العقل السلیم الیٰ مزایا القرآن الکریم، موسوم به تفسیر ابی السعود تحقیق محمد عبداللطیف چاپ مصر، الجزء الثامن ص ۱۳۰.

** یعنی [آنان که بر نمازهاشان محافظت دارند = ترجمهٔ آیهٔ قبل] چنین کسانی وارث مقام عالي بهشتند.

باشند، رعایت عهد هم بکنند، آنان وارثانِ بهشتند و بهشت را به ارث می برند و جاودانه در آن، خواهند ماند*».

و به قول قاضی عبدالجبّار، تعبیر به «ارث بردن» یک تشبیه است و این تعبیر از آن جهت است که مؤمنانِ دارای این گونه صفات، بدون زحمت به آن بهشتِ برین می رسند همان گونه که مال ارثی بدون هیچ گونه زحمت و تحمّل مشقّت به وارث می رسد و وارث، چندان زحمتی برای رسیدنِ به مال ارثی نمی‌کشد**.

قاضی عبدالجبّار، بصراحت از تشبیه بحث نکرده ولی از خلال بحثهای او، مطالب بلاغی استنباط می‌شود همان‌طوری که مثلاً در بحث از آیه:

«... وتَرَی النّاسَ سُکارٰی وما هُمْ بِسُکارٰی...»

سورهٔ حجّ/۲

که طاعنان گفته اند: در این آیه تناقض هست، قاضی عبدالجبّار پاسخ داده[۳۳] است که چنین نیست بلکه مردم را به شکل انسانهای مست می بینی، در حالی که مست نیستند یعنی: اینان از شدّت تحیّر و پریشانی به سرحدّ سُکر و مستی رسیده و از فرط اضطراب و ترس و دِهشت، به سُکارٰی (= مستان) همانند شده، در حالی که در آن جا، سُکری نیست این یک تشبیه است. ولی قاضی عبدالجبّار، اشارتی به تشبیه، صراحةً نکرده است.

در بحث از آیهٔ:

«النّبیُّ اَوْلٰی بالمؤمنین من انفسِهِم و اَزْواجُهُ اُمَّهاتُهُمْ...»

سورهٔ احزاب/ ٦

که طاعنان گفته اند: چگونه ممکن است، زنانِ پیامبر، اُمّهات و مادرانِ مؤمنان باشند قاضی عبدالجبّار گفته است[۳۴]:

منظور تأکید در حرمت است، یعنی در واقع قرآن مجید گفته است: همان‌طور که

* این عبارات، تقریباً ترجمه ایست از آیات ۱ تا ۱۰ سورهٔ مؤمنون.

** البته برای رسیدن به بهشت، خودسازی لازم است و این مستلزم زحمت است ولی پاداش جاودانی یعنی رسیدن به بهشت، چنان عظیم است که در مقابل این اعمال ناچیز بدان ماند که آدمی بدون زحمت بدان رسیده.

پیامبر اکرم خود پدر روحانی و معنوی امّت به‌شمار می آید، زنان او هم، به منزلهٔ مادر، برای همهٔ مؤمنان به شمار می آیند، البته مادر معنوی.

و به قول قاضی عبدالجبّار: «فاکّد ذٰلِکَ بِاَن شَبَّهَهُنَّ بالاُمّهات».

یعنی: تحریم ازدواج با زنان پیامبر را با تشبیه کردن آنان به مادر، قرآن موکّد گردانیده است.

سپس قاضی عبدالجبّار افزوده است:

این گونه تشبیهات که اداتِ تشبیه در آنها نباشد، تشبیه محقّق‌تری است و او این نوع تشبیه را که امروزه، تشبیه بلیغ گویند، «تشبیهٌ علی وجه التحقیق» نامیده و نه تشبیه بلیغ. البته از لحاظِ معنی ومفهوم یکی است؛ زیرا منظور، مبالغهٔ در تشبیه است[۳۵].

در بابِ آیهٔ: «اَللّهُ وَلِیُّ الذین آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظلماتِ الی النور... *»

سورهٔ بقره/ ۲۵۷

که طاعنان گفته‌اند: خدا ایمان را در مؤمن ایجاد کرده؛ زیرا خدا مُخرِجِ مؤمنان از کفر، به ایمان است، پس این فعل خداست.

قاضی عبدالجبّار در پاسخ آنان گفته است[۳۶]:

استعمالِ ظلمت و نور در کفر و ایمان بطور مَجاز است؛ زیرا در واقع، نور، منبع زندگی و حیات و سرچشمهٔ رشد و نموّ همه‌چیز است ولی ظلمت و تاریکی، رَمْزِ سکوت و مرگ است و این تعبیر، در آیاتِ قرآنی فراوان دیده می شود، همان‌طور که در دو آیهٔ:

«... قد جاءَکم من الله نورٌ و کتابٌ مبین».

سورهٔ مائده/ ۱۵

«یهدی به اللّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَه سُبُلَ السَّلام ویخرجهم من الظلماتِ الی النور باذنِه و یهدیهم الی صراطٍ مستقیم» **

سورهٔ مائده/ ۱۶

* یعنی: خدا یار اهل ایمان و سرپرست کسانی است که ایمان آورده‌اند، آنان را از ظلمتها و تاریکیها به سوی نور، بیرون می برد.

** یعنی: خداوند به قرآن، هرکس را که از پی رضا و خشنودی او، راه سلامت پوید، هدایت کند و او را از تاریکی جهل و گناه بیرون آرد و به عالم نور داخل گرداند و به راه راست وی را رهبری کند.

بدین معنیٰ می باشد. در واقع به جهتِ اهمیّت داشتنِ قرآنِ مجید و اثراتِ عمیقِ آن، در هدایت و تربیت بشر، از آن به نور تعبیر شده؛ زیرا انسانها را از ظلمت ها و تاریکی های جهل و شِرک و نفاق به سوی نورِ علم وتوحید و اتّحاد، رهبری می‌کند و به جادّهٔ مستقیم می برد، جادّه‌ای که در آن کژی و اِنحراف، نیست.

بهرحال، تعبیر ایمان به نور و تعبیر کفر به ظلمت، از مقولهٔ «مجاز» است[۳۷] و به همین تعبیر در آیهٔ:

«الّر. کتابٌ انزلناه الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النورِ باذنِ ربّهم...»

سورهٔ ابراهیم/۱

نیز آمده است، بیرون ساختن از ظلمتها به نور یعنی از ظلمت جهل به نور دانش در آمدن از ظلمت کفر به نور ایمان آمدن، از ظلمت ستمگری به نور عدالت آمدن.

و نیز در پاسخ طاعنان که گفته اند در آیهٔ:

«یسبّح الرعد بحمده والملائکة مِن خیفتِه...»

سورهٔ رعد/۱۳

تسبیح رعد درست نیست، قاضی عبدالجبّار، پاسخ داده است[۳۸]:

صدای رعب انگیزی که از رَعْد بر می خیزد، انسانها را به وحشت می اندازد و چون متعاقبِ رعد و برق، دانه های درشت باران فرو می ریزد و زمین را آبیاری می نماید، اینست که قرآن گفته است: «یسبّح الرعدُ بحمده» یعنی رَعْدهم، تسبیح خدا می‌گوید و بر قدرت و توانایی خدا، دلالت می‌کند و حکایت از نظامِ آفرینش و عظمت آفریدگار می‌کند و این دلالت، از مقولهٔ استعاره است و نباید در این آیه، تسبیح را بر معنایِ حقیقی آن، حَمْل کرد بلکه باید معنای مجازی آن را در نظر داشت*.

قاضی عبدالجبّار، تمام تسبیحاتی که از جمادات سر می زند حَملِ بر مجاز می‌کند و نه بر حقیقت.

در بحث از آیهٔ:

* مفسران را در معنی تسبیح اشیاء آراء مختلف است به تفسیر مجمع البیان و جز آن در ذیل آیات تسبیح رجوع شود.

«یا أبَتِ لا تعبُدِ الشیطانَ اِنّ الشیطانَ کانَ للرحمٰنِ عِصیّاً» *

سورهٔ مریم/۴۴

طاعنان گفته‌اند: چگونه رواست که ابراهیم، چنین سخنی را بگوید؟ زیرا پدر ابراهیم، از کسانی نبوده که عبادتِ شیطان بکنند.

قاضی عبدالجبّار، در پاسخ اینان گفته است[۳۹]:

منظور از فعل «لا تعبُدْ» به صیغهٔ نهی، در آیهٔ مزبور، عبادت به معنایِ سجده کردن، نیست بلکه منظور اصلی اینست که گفته شود: «لا تتّبعه» و «لا تُطِعْهُ» یعنی: از او پیروی مکن و از او اطاعت مکن.

به عبارتِ دیگر به قول قاضی عبدالجبّار، فعلِ «لا تعبد» در غیر معنایِ حقیقی خود به کار رفته است، همان‌طوری که در آیهٔ:

«اِتّخذوا اَحْبارَهم و رُهبانَهم اَرباباً مِن دونِ الله»...»

سورهٔ توبه/۳۱

چنین است و در غیر معنای حقیقی خود به کار رفته است.

قاضی عبدالجبّار ذیل بحث از این آیه نوشته است[۴۰]:

«فقال «ص» لم یتّخذوهم أرباباً بالعبادة ولٰکن اَطاعُوهُم فی التحلیل والتحریم»

در بحث از آیهٔ:

یُنَزّلُ الملائکةَ بالروحِ مِنْ امره عَلیٰ مَنْ یشاءُ مِن عباده اَنْ انذِروا...» **

سورهٔ نحل/۲

که طاعنان گفته‌اند: انزال روح چه معنیٰ می دهد و در این جا مناسب نیست، قاضی عبدالجبّار گفته است[۴۱]:

منظور از «روح» در این آیه، وَحْی و قرآن است؛ زیرا وَحْی و قرآن مایهٔ حیات و زندگی انسانهاست و به قول قاضی عبدالجبّار:

* یعنی: ای پدر! شیطان را پرستش مکن، که شیطان نسبت به خداوند رحمن، عصیانگر بود.

** یعنی: خدا، فرشتگان و روح را به امر خود بر هرکه از بندگان خواهد، می‌فرستد تا خلق را انذار کنید... [و از شرک و بت‌پرستی بترسانید].

«سُمِیَّ القرآنُ روحاً لانّه بمنزلة الروح الذی یَحْیا بِهِ»

در واقع، قرآن و شرع را بر سبیل تشبیه و استعاره، روح گفته اند.

البته روح در آیاتِ دیگر قرآن مجید، به معانی دیگر نیز آمده ولی در آیهٔ مورد بحث، با توجّه به قرائن موجود به معنایِ «قرآن و وَحْی» می باشد[۴۲].

در بحث از آیاتِ «قال رَبِّ اشرَحْ لی صدری. و یَسِّرْلی اَمْری.»

سورهٔ طه/ ۲۵ و ۲۶

قاضی عبدالجبّار، گفته است[۴۳]: منظور از «شرح صدر» در این آیه معنایِ حقیقی آن، مورد نظر نیست بلکه معنایِ مجازی مورد نظر است یعنی: داشتنِ حوصلهٔ فراوان و استقامت و تحمّل داشتن در برابر ناملایمات؛ زیرا موسیٰ، برای رسالتی بس بزرگ مأمور می شود و برای انجام چنین مأموریت بس سنگین، یکی از درخواستهای موسیٰ داشتنِ «شرح صدر» است البته نه به معنایِ حقیقی آن که «گشادگی سینه» باشد بلکه به معنای مجازی آن یعنی همان چیزی که اگر به آدمی، عطا شود، روحش باز و گشاده گردد و آمادهٔ پذیرش هر واقعیتی گردد.

و این «شرح صدر» همان چیزی است که خدا آن را یک موهبت عظیم دانسته و جزءِ» مواهبی برشمرده که به پیامبرش عطا کرده و در سورهٔ «انشراح = شرح» گفته است:

«اَلَمْ نَشْرَحْ لکَ صدرَک»

اصولاً قاضی عبدالجبّاربرآنست که در کلمات، معانیِ مجازی، حائز اهمیت است و در بسیاری از کلماتِ قرآنی، معانی مجازیِ موردِ نظر است مثلاً در پاسخ طاعنان که گفته اند:

در آیهٔ: «و من الناس مَنْ یعبدالله عَلیٰ حرفٍ *...»

سورهٔ حجّ/ ۱۱

کلمهٔ «حَرْف» در این آیه، چه معنی دارد؟

قاضی عبدالجبّار گفته است[۴۴]:

* یعنی: بعضی از مردم هستند که خدا را به زبان و در ظاهر می‌پرستند و نه به حقیقت...

در این آیه، تشبیه بس لطیفی وجود دارد؛ زیرا شخص منافق، خدا را تنها با زبان می‌پرستد و تعبیر «عَلی حَرْف» از این جهت است که یکی از معانی «حَرْف» کنار و لبهٔ چیزی است «الحرفُ هو طَرَفُ الشيئ».

و با توجّه به اینکه، کسانی که در کناره و لبهٔ چیزی قرار گیرند، پا برجا و ثابت نخواهند بود و با اندک تکانی، از مسیر اصلی خود، خارج می‌شوند، قرآن گفته است:

«و مِنَ الناس مَنْ يَعْبُدُ اللّهَ علی حَرْفٍ...».

و با همین توضیح و تعبیر است که قاضی عبدالجبّار، در دنبالهٔ بحث از این آیه، گفته است[۴۵]:

«و هذا الجنس من التشبیه یبلغ من الفصاحة مالا تبلغه حقائق الکلام».

چون در زمانِ قاضی عبدالجبّار، مسائلِ بیانیِ همچون امروز مشخّص نشده بود، اینست که او به جایِ تشبیه و استعارهٔ امروز، گاه کلمهٔ «مجاز» را به کار برده است مثلاً در آیهٔ:

«و حَرَّمنا علیه المراضِعَ من قبلُ...»*

سورهٔ قصص/۱۲

منظور اینست که موسیٰ، پستان هیچ دایه را نمی‌گرفت، خواه به جهت اینکه طعمِ شیر آن دایگان با ذائقهٔ او سازگار نبود و خواه از دیدنِ قیافهٔ نامأنوسِ آنان، وحشت داشت.

قاضی عبدالجبار گفته است[۴۶]: کلمه «حرام» در این مورد به طریق «مجاز» به کار رفته است و در پایان هم برای اینکه سخن را فیصله دهد، افزوده است:

«فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أنْ يَطعَنَ بذلک...»

ولی دیگران گفته‌اند: در آیهٔ مورد بحث، مطلب به طریق استعاره به کار رفته است؛ زیرا در واقع «صَرْف» و «منع» به تحریم تشبیه شده است، همچون ابوالسعود که در ذیل آیهٔ مورد بحث نوشته است[۴۷]:

«وَ حرَّمنا علیه المراضع...» أيْ معناه أنْ يرتضعَ مِنَ المرضعات. والمراضع:

* یعنی: و ما شیر هر دایه را بر موسیٰ حرام کردیم...

جمعُ مُرْضِع و هی المرأة التی ترضع. أو مَرضع و هوالرِضاع أوْ موضعه أعنی الثَدْی.

در آیهٔ: «... إنّ الله حرّمهما علی الکافرین» *

سورهٔ اعراف/ ۵۰

نیز چنین است یعنی کلمهٔ «تحریم» در این آیه، به طریق استعاره به کار رفته است و منظور، تحریم تکوینی است یعنی وضع دوزخیان، آن چنان است که نمی‌توانند از نعمتهای بهشتی بهره‌مند شوند، همان‌طوری که کلمهٔ «حَرام» در آیهٔ:

«وَ حَرامٌ عَلیٰ قریةٍ أهلکناها انّهم لایرجعون»

سورهٔ انبیاء/ ۹۵

نیز چنین است و منظور از کلمهٔ «حَرام» در آیه، ممنوعیّت است و به طریقِ استعاره به کار رفته است.

زمخشری، نوشته است[48]: «استعیرالحرام للممتنع وجوده» یعنی زمخشری کلمهٔ «حرّم» را در آیهٔ «... إنّ الله حرّمهما علی الکافرین» از مقولهٔ استعاره دانسته و در تفسیر آن، نوشته است: «ای منعهما منهم و أبیٰ أن یکونا لهم».

خلاصهٔ سخن، آنکه قاضی عبدالجبّار، مشقّات کلمهٔ «حرام» را در این آیات بر معنایِ مجازی، حمل کرده و زمخشری آنها را از مقولهٔ استعاره، دانسته است.

در بحث از آیهٔ:

«وَلَنُذیقنّهم من العذابِ الأدْنیٰ دُونَ الاعذابِ الأکبر لَعَلّهُم یَرْجِعُونَ **» که طاعنان گفته‌اند: معنایِ عذابِ أدنیٰ، چیست؟

قاضی عبدالجبّار، گفته است[49]:

عذابِ ادنیٰ را از بابِ مجاز، به آلام، تفسیر می‌کنیم و منظور از «عذاب أدْنیٰ» مصائب و درد و رنج و یا قحطی و خشک‌سالی، می‌باشد.

در بحث از آیهٔ مزبور، سیّد قطب نوشته است[50]:

از جملهٔ «لعلّهم یرجعون» پرتو رحمت الٰهی، از وَراءِ عذابِ أدنیٰ، هویدا

* یعنی: خدا، این آب و طعام را بر کافران حرام گردانیده است. صدر آیه، چنین است: «ونادیٰ اصحاب النار اصحابَ الجنّة أن افیضوا علینا من الماء أومِمّا رزقکم الله قالوا إنّ الله حرّمهما علی الکافرین.»

** یعنی: ما آنان را ازعذاب دنیا پیش از عذاب آخرت، می چشانیم، شاید باز گردند [= توبه کنند].

می باشد؛ زیرا خدای رحیم، اینان را در آغاز، به عذاب ادنیٰ ترسانیده که در روی زمین، بچشند، شاید باز گردند و فطرتِ خفتهٔ آنان بیدار گردد و به هوش آیند.

شیخ طوسی ذیل آیهٔ مزبور، نوشته است[۵۱]:

نقش نون تأکید ثقیله و لامِ تأکید در کلمهٔ «وَلَنُذیقَنَّهم» حائز اهمیت است و درواقع، قرآن مجید، تأکید کرده است که مسلّماً آنان را از این عذاب، خواهیم چشانید و افزوده است:

«العذاب الأدنیٰ هو الأصغر و هوعذاب الدنیا بالقتل والسَّبْی والقحط والفقر والمَرَض...»

شیخ طبرسی نیز گفته است[۵۲]: منظور از «عذاب اکبر» عذاب جهنّم است که در روز واپسین می باشد و مقصودِ از «عذابِ ادنیٰ» عذابی است که در دنیاست و در آن، اختلاف است «فقیل انّه المصائب والمِحَن فی الأنفسِ والأموال...».

در آیهٔ مورد بحث، نکتهٔ جالب دیگری نیز وجود دارد و آن، اینست که:

چرا کلمهٔ «اَدنیٰ» به معنای نزدیک‌تر در برابرِ کلمهٔ «اکبر» به معنایِ بزرگ‌تر قرار گرفته است؟ و لازم بود که کلمهٔ «اَدنیٰ» در مقابلِ «اَبْعَد» به معنای دورتر قرار می‌گرفت و یا در مقابلِ کلمهٔ «اکبر» کلمهٔ «اَصغر» گفته می شد.

نکتهٔ بلاغی، اینست که بگوییم: عذابِ دنیا دارای دو ویژگی است:

الف ــ کوچک بودن ب ــ نزدیک بودن

مقتضایِ حال و مقام (= بلاغت) در این مورد، ایجاب نمی‌کند که رویِ کوچک بودنِ آن، بحث شود بلکه مناسب‌تر است که دربارهٔ نزدیک بودنش، سخن گفته شود، اینست که کلمهٔ «اَدنیٰ» آورده شد است.

عذاب آخرت هم دو صفت دارد:

الف ــ دور بودن ب ــ بزرگ بودن

در این مورد هم، مناسب است که دربارهٔ بزرگ بودنِ عذاب (= اکبر) بحث شود و نه در باب دور بودنش (= اَبْعَد)[۵۴].

در بحث از آیهٔ:

«... وَ مَنْ یَکْفُر بالایمانِ فقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فی الآخرة من الخاسرین» *
سورهٔ مائده/ ۵

که طاعنان گفته اند: چگونه می توان گفت: «یَکْفُرُ بالایمان»؟
و صحیح آنست که گفته شود: «یکفُر المرءُ باللّٰه تعالیٰ» یعنی شخص به خدا کافر می شود و نه به ایمان.

در پاسخ طاعنان، قاضی عبدالجبّار گفته است[۵۴]:
مراد و مقصود، جَحْد و اِنکار ایمان است؛ زیرا معنای لغوی کفر: غِطاء و پوشش است و از بابِ تشبیه، گفته شده، آن کس که ایمانش، به کفر که همان تغطیه و پوشش است، پوشانیده شود، اعمال او و کارهایش همه بر باد خواهد رفت. و این درست، بدان ماند که بگویند:
«فُلانٌ یکفر بالسِلاح» یعنی: فلانی خود را در سِلاح پوشانید.
در واقع، قرآن مجید، گفته است: هرکس نسبت به حُکمی که در بخشِ نخستین آیه هست و از سوی خدا نازل شده، اعتراضی داشته باشد و اِنکار کند، اعمالِ او بر باد خواهد رفت.
در این آیه، جَحْدِ شرایع و جهلِ بدان، به کفر و پوشش، تشبیه شده و برایِ مشبّه، مشبّه به را، استعاره آورده ایم.
در بحث از آیهٔ:
«و لَقَدْ هَمَّتْ به وَهَمَّ بها لَوْلا اَنْ رَأی بُرْهٰانَ رَبّه کذلک لِنَصرِفَ عنه السُّوءَ والفحشاء اِنّه مِنْ عِبادنا المُخْلَصین» **
سورهٔ یوسف/ ۲۴

که طاعنان گفته اند: این آیه، بر جوازِ معاصی پیامبران، دلالت می‌کند و معلوم می شود که پیامبران نیز ممکن است مرتکب مَعاصی بشوند لیکن ارادهٔ خدا، آنان را باز

* یعنی: کسی که انکار کند آنچه را که باید بدان، ایمان بیاورد، اعمال او باطل و بی اثر می‌گردد و در سرای دیگر از زیانکاران خواهد بود.
** یعنی: آن زن [= زلیخا] از فرطِ میل [با آنکه از یوسف جوابِ ردّ شنیده بود] قصد یوسف را کرد و یوسف نیز [اگر لطف خاصّ خدا و برهانِ روشن حقّ نبود] آهنگ او را می نمود، ولی ما، میل یوسف را از قصد بد و عمل زشت بگردانیم و منصرف کردیم، زیرا که او از بندگانِ مخلص ماست.

می دارد.

قاضی عبدالجبّار، در پاسخ اینان گفته است[۵۵]:

نسبت دادن کلمهٔ «هَمّ» بدان دو، بطور مطلق، نیست یعنی دربارهٔ یوسف، مقیّد است و جملهٔ «لولا اَن رآی برهان ربّه» به دنبال آن، آمده در صورتی که نسبت دادنِ «هَمّ» یعنی قصد و تصمیم بر کامجویی برای زلیخا، مطلق است و بدونِ قصد و شرط. به عبارتِ دیگر «هَمّ» از سوی یوسف، مشروط و مقیّد می باشد که همان روح ایمان و تقوا و تربیت نفس و مقامِ عصمت است ولی از سوی زلیخا، مطلق می باشد و مقیّد به چیزی، نیست.

اینست که قاضی عبدالجبّار، گفته است: در این آیه، معنایِ مجازی کلمهٔ «هَمّ» موردِ نظر است و نه معنای حقیقیِ آن [که عزم بر مواقعهٔ با زلیخا بوده باشد].

معنای مجازی مورد نظرِ قاضی عبدالجبّار، اینست که بگوییم:

«اِنّه اشتهیٰ ما دَعَتْهُ الیه»

و جملهٔ «کذلک لنصرف عنه السوءَ والفَحْشاءَ» خود قرینه‌ایست بر اینکه، خدا بدی و فَحْشاء را که همان آلودگی و بی عفّتی باشد، از یوسف برطرف کرد و جملهٔ «اِنّه مِنْ عِبادنا المخلَصین» قرینهٔ دیگری است که دلالت می‌کند بر برگزیده بودنِ یوسف، علاوه بر همهٔ اینها در آیهٔ ششم همین سوره، یوسف «مُجتَبیٰ» و برگزیده، معرّفی شده و قرآن دربارهٔ او گفته است:

«کذلک یَجْتَبیکَ رَبُّکَ...» سورهٔ یوسف/۶

امام فخر رازی نیز یکی از وجوهِ مختلفِ موجود در آیهٔ مزبور را، چنین گفته است[۵۶]:

تفسیر «هَمّ» به معنای شهوت و میل، در لغت فراوان است مثلاً می‌گویند:

«فی مالا یشتهیه: ما یهمّنی هذا. و فی ما یشتهیه: هذا اهمّ الاشیاء الیّ».

قرآن مجید نیز، خواست و شهوتِ یوسف را «هَمّ» گفته است.

بنابراین معنای آیه: «وَلَقَدْ اشتهته و اشتهاها لَوْلا اَن رآی برهان ربّه...» می باشد.

در بابِ «برهان پروردگار» نیز اقوال گوناگون وجود دارد.

یادداشتها و مشخّصات منابع و مآخذ

۱ ــ عبدالجبّار احمد بن خلیل بن عبدالله، معروف به قاضی عبدالجبّار، برخی او را همدانی و عدّه‌ای نیز او را اهل ری و بعضی هم او را، منسوب به اسدآباد ــ نزدیک همدان ــ که اسد بن ذی‌السرو حِمْیری، آبادان ساخته، دانسته‌اند.

برای آگاهی بیشتر در این زمینه به مآخذ زیر مراجعه شود:

الف ــ سَمْعانی، الأنساب، ج ۱ ص ۲۱۱، چاپ حیدرآباد دکن، هند.

ب ــ خیرالدین زرکلی، الأعلام، چاپ سوم ج ٤ ص ٤۷.

ج ــ سُبْکی، طبقات‌الشافعیة، ج ۳ ص ۲۱۹.

د ــ یاقوت، معجم‌البلدان، چاپ مصر، ج ۱ ص ۲۵۵.

عبدالجبّار را، به رَیْ نیز منسوب دانسته‌اند؛ زیرا که در آن‌جا نشو و نما یافته و درس خوانده و در همان شهر به مراتب عالی رسیده است.

رَی، در قرن چهارم هجری، شهر بزرگ با عظمتی بوده و بسیار حاصل‌خیز. مسلمانان در روزگار خلافت عمربن خطّاب به سال ۲۲ هجری، آن شهر را فتح کردند. این شهر بتدریج عظمت پیدا کرد و پیشرفت نمود، بطوریکه در قرن چهارم هجری، مرکزیّت یافت و بغداد دارالخلافه را، تحت‌الشعاع قرار داد آن‌سان که در حدود یکصد سال، از اهمیّتِ ویژه‌ای برخوردار بود و شهرهای عمدهٔ اطراف مثل: قم، آوه، ساوه، زنجان و قزوین همه از توابع شهر ری به شمار می آمده است.

برای آگاهی بیشتر در این باره به منابع زیر مراجعه شود:

الف ــ مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، چاپ لیدن ۱۹۰۹ م ص ۳۸۵.

ب ــ اصطخری، المسالک والممالک، چاپ وزارة الثقافة والارشاد ص ۱۱۹.

دربارهٔ اهمیّت فرهنگی شهر ری، یاقوت حَمَوی در جلد ششم معجم‌الادباء صفحهٔ ۲۵۹ چاپ سوم، دارالفکر ۱٤۰۰ هـ ۱۹۸۰ میلادی، از قول ابوالحسن بیهقی نقل کرده است که فهرست دارالکتب شهر رَیْ، در ۱۰ مجلّد تنظیم شده بود و چون سلطان محمود به ری درآمد، به او گفتند: «إنّ هذه الکتب کتبُ الروافض و اهل البِدَع، فاستخرج منها کلّ ما کانَ فی علم الکلام و أمَرَ بحرقه.»

بسیاری از مورّخان و اهل تراجم، قاضی عبدالجبّار را همدانی دانسته و گفته‌اند که همدان نیز از شهرهای عالِم خیز بوده است و بسیاری از علماء و محدثان نیز از آن دیار بوده‌اند و این شهر در سال ۳۳ یا ۳٤ هجری به وسیلهٔ مغیرة بن شعبه فتح شد و مردم آن دیار، به اسلام گرویدند.

قاضی عبدالجبّار، چون مدّت درازی، در روزگار حکمرانی آل بویه و وزارت صاحب عبّاد، قاضی القضاة بوده و یکی از مشاغل مهمّ او، نصب و تعیین قاضی، برای شهرهای مختلف بوده است و در کارهای قضائی، قُضاة بدو مراجعه می‌کرده‌اند و نه به حاکم ایالت، لذا در کتب تراجم و طبقات، به «قاضی عبدالجبّار» شهرت یافته

است.

برای آگاهی بیشتر در این باره به منابع زیر مراجعه شود:

الف ـ سمْعانی، الأنساب، چاپ حیدرآباد هند ص ۵۹۲.

ب ـ یاقوت، معجم البلدان، چاپ مصر ج ٤ ص ۹۸۱.

خطیب بغدادی، متوفّی به سال ٤۶۳ هجری در جلد یازدهم تاریخ بغداد صفحهٔ ۱۱۳ تا ۱۱۵ از قاضی عبدالجبّار، سخن گفته و او را اسدآبادی دانسته و عبارت:

«وولی قضاءَ القضاة بالرّی»

را دربارهٔ او نوشته و سال فوت او را آغاز سال ٤۱۵ هجری ثبت کرده است.

برخی از تراجم نویسان متأخّر مانند عمر رضا کحّالة در معجم المولّفین ج ۵ ص ۷۸ سال تولّد قاضی عبدالجبّار را ۳۵۹ هجری نوشته‌اند ولی با توجّه به اینکه قاضی عبدالجبّار از مُعَمَّران بوده و سال فوت او نیز مشخّص است و همگان برآنند که وی به سال ٤۱۵ یا ٤۱۶ هجری فوت شده و بیش از ۹۰ سال هم زیسته است بنابراین بهتر است که بگوییم وی در دههٔ سوم قرن چهارم هجری به دنیا آمده است.

۲ ـ رک: قاضی عبدالجبّار بن احمد همدانی، مُتشابه القرآن، تحقیق از: دکتر عَدْنان محمّد زَرْزُور، در دو مجلّد، قاهره، دارالتراث ۱۳۸۶ هـ ۱۹۶۶ م ص ۶۲ مقدمه.

۳ ـ رک: دکتر عبدالفتاح لاشین، بلاغة القرآن فی آثار القاضی عبدالجبّار و اثره فی الدراسات البلاغیة، دارالفکر العربی، مَطْبعة دارالقرآن، بدون تاریخ چاپ ص ۷۰.

٤ ـ رک: قاضی ابوالحسن عبدالجبّار اسدآبادی، المُغْنی فی ابواب التوحید والعدل، الجزء السادس عشر، إعجاز القرآن، الطبعة الأولیٰ، شعبان ۱۳۸۰ هـ دسامبر ۱۹۶۰م مطبعة دارالکتب ص ۱۹۷.

۵ ـ رک: قاضی عبدالجبّار، إعجاز القرآن ص ۱۹۹.

۶ ـ رک: امام عبدالقاهر جرجانی، دلائل الاعجاز فی علم المعانی، تحقیق و تعلیق از: سید محمد رشید رضا، مکتبة القاهرة ۱۳۸۱ هـ ۱۹۶۱ م ص ۳۵ به بعد.

۷ ـ رک: قاضی عبدالجبّار، اعجاز القرآن ص ۱۹۹.

۸ ـ رک: دلائل الاعجاز فی علم المعانی ص ٤۰ تا ٤٤.

۹ ـ رک: قاضی عبدالجبّار، اعجاز القرآن ص ۱۹۹.

۱۰ ـ رک: دلائل الاعجاز ص ٤٤.

۱۱ ـ رک: قاضی عبدالجبار، اعجازالقرآن ص ۲۱٤ تا ۲۲۵.

۱۲ ـ برخی از یهودان به قول قاضی عبدالجبّار، منکر مسألهٔ تحدّی شده‌اند. برای آگاهی بیشتر در این زمینه رجوع شود به: مأخذ سابق ص ۲٤۳ و ۲٤٤.

۱۳ ـ رک: مأخذ سابق ص ۲٤۶ تا ۲٤۹.

۱٤ ـ برای آگاهی بیشتر در این باره رجوع شود به مأخذ پیشین ص ۲۵۰ تا ۲۶۳.

۱۵ ـ رک: مأخذ پیشین ص ۲۷۳.

۱۶ ـ رک: مأخذ سابق ص ۳۱۸.

۱۷ ــ رک: مأخذ پیشین ص ۳۲۳.

۱۸ ــ برای آگاهی بیشتر در باب «وجوه اعجاز قرآن» به مراجع زیر مراجعه شود:

الف ــ اعجاز القرآن باقلانی، چاپ مصر از ص ۳۳ تا ۴۷.

باقلانی، متوفّیٰ به سال ۴۰۳ هجری یکی از وجوه اعجاز قرآن را، بلاغتِ قرآن دانسته و در این زمینه گفته است:

«إنّه بدیعُ النظمِ، عجیب التألیف، متناهٍ فی البلاغة الی الحدّ الذی یعلم عجز الخلق عنه» رک: اعجاز القرآن، باقلانّی ص ۳۵.

باقلانی، در این مورد به‌خصوص، از جاحظ بصری، متوفّی به سال ۲۵۵ هجری متأثّر است که گفته: اعجاز قرآن در نظم و اسلوب شگفت‌آور آنست که با أسلوب و روشِ خاصّ کلام منثور و منظوم عرب، مُباین است.

اصل سخنِ جاحظ در جلد یکم صفحهٔ ۳۸۳ کتاب «البیان والتبیین» چاپ عبدالسلام محمد هارون چنین است:

«و کیف خالفَ القرآن جمیعَ الکلام الموزون والمنثور، و هو منثورٌ غیر مقفّیٰ علی مخارج الاشعار والأسجاع و کیف صار نظمه من اعظم البرهان و تألیفه من اکبر الحُجَج.»

و خلاصه اینکه، باقلانی، عقیده دارد که قرآن با أسلوبهای کلام منظوم و منثور زبان عرب، مباین است و بلاغت در تمام آیات آن، وجود دارد و مانند گفتار دیگر فصحاء نیست که متفاوت باشد یعنی در مواردی فصیح باشد و در مواردی دیگر، غیر فصیح.

ب ــ و نیز برای آگاهی از «وجوه اعجاز قرآن» می‌توان به جلد چهارم کتاب «الاتقان فی علوم القرآن» سیوطی، چاپ مصر، تحقیق از: محمد ابوالفضل ابراهیم از صفحهٔ ۳ تا صفحهٔ ۱۷ مراجعه کرد.

سیوطی، در این فصل، اقوال مختلف را (در باب وجوه اعجاز قرآن) باز گفته است:

همچون: اعتقاد به «صَرْفه» که عقیدهٔ ابواسحاق ابراهیم بن سیّار نظّام، متوفّایِ سال ۲۲۰ و اندی است و یکی از بزرگان معتزله و شیخ جاحظ، می باشد.

و نیز سیوطی، اظهار نظر ابوبکر باقلانی و امام فخر رازی و زَمْلکانی و ابن عطیّة و حازم قرطاجنی و سکّاکی و ابن سُراقه و زرکشی در «البرهان» و رُمانی در رسالهٔ «النکت فی اعجاز القرآن» و قاضی عیاض در کتاب «الشفاء» و دیگر دانشمندان را در باب اعجاز قرآن، بطور مشروح نقل کرده است.

ج ــ پیش از همه، ابوالحسن علی بن عیسیٰ رُمّانی، متوفّیٰ به سال ۳۸۶ هجری، در رسالهٔ «النکت فی اعجاز القرآن» که با تحقیقات و تعلیقات محمد خلف‌الله و دکتر محمد زغلول سلاّم، ضمن «ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن» در دارالمعارف مصر، چاپ شده در صفحهٔ ۷۵ نوشته است:

برای بلاغت سه درجه می‌توان در نظر گرفت که درجهٔ اعلای آن، معجزه است و به قرآن، اختصاص دارد، نصّ صریح عبارتِ رُمّانی، چنین است:

إنّما البلاغة ایصالُ المعنیٰ الی القلب فی احسن صورةٍ من اللفظ. فَاعْلاها طبقةً فی الحُسْن، بلاغة القرآن و اعلیٰ طبقاتِ البَلاغة للقرآن خاصّةً و اعلیٰ طبقاتِ البَلاغة معجزٌ للعرب والعجم...»

۱۹ ــ برای آگاهی بیشتر، رجوع شود به: اعجاز القرآن قاضی عبدالجبّار صفحات ۳۳۲ و ۳۳۳.

۲۰ ــ رک: مأخذ سابق ص ۳۹۸.

۲۱ ــ رک: مأخذ سابق ص ۳۹۹.

۲۲ ــ رک: ابوالحسن عبدالجبّار بن احمد، **تنزیه القرآن عن المطاعن** چاپ بیروت ص ۱۵٤.

۲۳ ــ رک: مأخذ پیشین ص ۱۰۵.

۲٤ ــ رک: **اعجاز القرآن**، قاضی عبدالجبّار ص ٤۰۱.

۲۵ ــ رک: **تنزیه‌القرآن عن‌المطاعن** ص ۱۸ و ۱۹.

۲۶ ــ برای آگاهی بیشتر در این زمینه، رجوع شود به: استاد جلال‌الدین همائی، **صناعات ادبی و فنون بلاغت**، انتشارات توس، چاپ دوم ۱۳۶۱ هـ، ص ۲۲۸.

۲۷ ــ رک: **تنزیه القرآن عن المطاعن** ص ۲۹۷.

۲۸ ــ بعضی از مفسّران معتقدند که کلمهٔ «جانّ» از همان «جنّ» به معنای موجود ناپیداست؛ زیرا مارهای کوچک و باریک (= جانّ) غالباً به صورت مخفیانه و ناپیدا در لابلای علفها و شیارهای باریک زمین حرکت می‌کنند و خود را مخفی می دارند.

برای آگاهی بیشتر در این‌باره رجوع شود به: پاورقی **تفسیر نمونه** زیر نظر استاد محقّق ناصر مکارم شیرازی، از انتشارات دارالکتب الاسلامیهٔ ج ۱۵ ص ٤۰۸.

۲۹ ــ رک: **تنزیه القرآن عن المطاعن** ص ۳۱۷.

۳۰ ــ رک: همان مأخذ و همان صفحه.

۳۱ ــ رک: مأخذ سابق ص ۳۹۸.

۳۲ ــ رک: مأخذ سابق ص ۲۷۷.

۳۳ ــ رک: مأخذ پیشین ص ۲۶۹.

۳٤ ــ رک: **تنزیه القرآن عن المطاعن** ص ۳۳۳.

۳۵ ــ رک: مأخذ سابق صفحات ۳۳۳ و ۳۳٤.

۳۶ ــ رک: **متشابه القرآن** ج ۱ ص ۱۳۳.

۳۷ ــ رک: مأخذ سابق ج ۲ ص ٤۱۳.

۳۸ ــ رک: **تنزیه القرآن عن المطاعن** ص ۲۰۱.

۳۹ ــ رک: مأخذ سابق ص ۲٤۸.

٤۰ ــ رک: همان مأخذ و همان صفحه.

٤۱ ــ رک: مأخذ سابق ص ۲۱۷.

٤۲ ــ سیّد شریف مرتضیٰ، متوفّی به سال ٤۳۶ هجری در جلد یکم ص ۱۱ کتاب **غررالفوائد و دررالقلائد** معروف به: **امالی المرتضی**، چاپ مصره در ذیل آیهٔ ۸۵ سورهٔ اسراء یعنی آیهٔ:

«و یسألونک عن الروح قل الروح من امر ربّی و ما أوتیتم من العلم إلاّ قلیلاً». نوشته است که دربارهٔ «روح» آراء و عقاید فراوانی است که یکی از آنها «قرآن» است و چنانچه بدین معنی باشد، جواب، بسیار مناسب است و به موقع. یعنی از قرآن سؤال شده پیامبر اکرم هم در جواب گفته است: «روح» یعنی قرآن، از سوی خداست.

ولی از قرائنِ موجود، چنین استنباط می‌شود که پرسش کنندگان از حقیقتِ روح آدمی یعنی همان چیزی که انسان را از حیوان جدا می‌سازد و همان چیزی که سببِ شرافتِ آدمی است بر دیگر مخلوقات و همان چیزی که تمام نیرو و فعالیّتِ ما از آن سرچشمه می‌گیرد و همان چیزی که ساختمانی مغایر با ساختمان مادّه دارد، سؤال کردند.

برای آگاهی از حقیقت روح به تفسیر نمونه ج ۱۲ صفحات ۲۵۰ تا ۲۶۹ رجوع شود.

۴۳ ــ رک: مُتشابه القرآن ج ۲ ص ۶۴۹.

۴۴ ــ رک: تنزیه القرآن عن المطاعن ص ۲۷۰.

۴۵ ــ رک: مأخذ سابق ص ۲۷۱.

۴۶ ــ رک: تنزیه القرآن عن المطاعن، ص ۳۰۸.

۴۷ ــ رک: ابوالسعود محمد بن محمد العمادی، المتوفّی سنة ۹۵۱ هـ تفسیر ابی‌السعود المُسمّیٰ إرشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم، دار احیاء التراث العربی، بیروت ــ لبنان، الجزء السابع ص ۵.

۴۸ ــ رک: زمخشری، الکشّاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل، بیروت ج ۲ ص ۵۸۳.

۴۹ ــ رک: تنزیه القرآن عن المطاعن ص ۳۳۰. عین سخنِ قاضی عبدالجبّار چنین است:
«و جوابنا انّ المراد ما عجله من الآلام لکَیْ یصلحوا فسمّاه عذاباً مجازاً...»

۵۰ ــ رک: سید قطب، فی ظلال القرآن، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، الطبعة الخامسة ۱۳۸۶ هـ ۱۹۶۷ م ج ۶ ص ۵۲۰.

۵۱ ــ رک: شیخ الطائفة الطوسی، تفسیر التبیان، تصحیح و تحقیق از: احمد حبیب قصیر، مکتبة الامین، نجف ۱۹۶۸ م ــ ۱۳۸۸ هـ. المجلّد الثامن ص ۲۷۶.

۵۲ ــ رک: الشیخ ابوعلی الفضل بن الحسن الطّبْرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق و تصحیح از: حاج سید هاشم رسولی محلاّتی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت ۱۳۷۹ ق./۱۳۲۹ ش الجزء السابع ص ۳۳۲.

۵۳ ــ رک: امام فخر رازی، تفسیر الکبیر، الطبعة الثانیة، افستِ تهران، الجزء الخامس والعشرون ص ۱۸۳ و ۱۸۴.

۵۴ ــ رک: تنزیه القرآن عن المطاعن ص ۱۱۱.

۵۵ ــ رک: متشابه القرآن ج ۱ ص ۲۹۱.

۵۶ ــ رک: تفسیر الکبیر، الجزء الثامن عشر ص ۱۱۸.



بحثی دربارهٔ

تفسیر «التبیان»

همه می‌دانیم که شیخ‌الطائفه ابوجعفر محمد بن حسن طوسی (۴۶۰ — ۳۸۵ هـ ق)، در جمیع علوم و فضائل از: فقه، اصول، تفسیر، حدیث، کلام و فنون ادب، یگانهٔ عصر بود و تمامی عمر خود را، به خدمت در راه دین و مذهب گذراند و روی همین اصل هم بود که در جهان اسلام منزلتی بس رفیع یافت.

در این مقال ما را سرآن نیست که در علوّ مقام و عظمت آن دانشی مرد، کلامی بگوئیم٭ بلکه برآنیم فقط دربارهٔ تفسیر تبیان شیخ طوسی — که یکی از مفاخر آثار شیعه، در زمینهٔ تفسیر با توجه به مسائل کلامی است — سخن بگوئیم.

اهمیت تفسیر تبیان در آن است که نخستین تفسیر شیعه است و در آن از علوم مختلفی که یک مفسر باید بر آنها احاطه داشته باشد بحث شده و شیخ طوسی مفسّری است که در تفسیر خود، از: نحو، صرف، اشتقاق، معانی، بیان، بدیع، علم کلام، اصول فقه، علم حدیث، ناسخ و منسوخ و... بحث کرده است.

ما می‌دانیم که یک مفسر باید از علوم گوناگون آگاهی داشته باشد تا از خطا مصون بماند، بدین معنا که باید علم لغت بداند و بدان علم تبحر کامل داشته باشد، تا

٭ ابعاد گوناگون شیخ در مجلدات یادنامهٔ شیخ طوسی (به مناسبت تشکیل کنگره هزاره شیخ، در سال ۱۳۴۸) بیان شده است و سخنرانیهای کنگره به همت والای آقای واعظ‌زاده، استاد دانشمند دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد گردآوری شده و به چاپ رسیده است.

از مفردات الفاظ و مدلول آنها به حسب وضع، آشنا باشد و نیز علم نحو بداند تا معانی مختلف کلام را با اختلاف اعراب بشناسد و نیز به علم تصریف (شناخت ابنیه و صیغ کلمات) کاملاً آشنا باشد و چنانچه ناآشنا باشد همچون مفسری است که کلمهٔ امام را در آیهٔ: «یوم ندعو کلّ أناسٍ بامامهم...» (آیهٔ ۷۱/ اسراء) جمع امّ دانسته و گفته است: مردم در قیامت به مادرانشان خوانده می شوند و نه به پدرانشان!

و در بارهٔ این خطائی که از مفسّر ناآشنا به علم تصریف، سر زده و ندانسته است که امّ به امام جمع بسته نمی شود، زمخشری نوشته است: «**و من بدع التفاسیر انّ الامام جمع امّ و ان الناس یدعون یوم القیامة بامهاتهم، و ان الحکمة فی الدعاء بالامهات دون الاباء رعایة حق عیسی علیه السلام و اظهار شرف الحسن والحسین و ان لا یفتضح اولادالزنی، ولیت شعری ایهما ابدع اصحة لفظه ام بهاء حکمته؟**»[1]

مفسر باید علم اشتقاق هم بداند تا کلماتی را که از دو ریشه مشتق می شود و در هر یک معنائی خاص دارد بخوبی بشناسد و بتواند اصح اشتقاق را برگزیند، همچون اشتقاق کلمهٔ مسیح از سیاحت و مسح.

دیگر آنکه مفسر باید علوم بلاغی یعنی: معانی، بیانی (بیان) و بدیع بداند، تا مطابقت کلام را با مقتضای حال دریابد و زیبائیها و محسنات کلام را بفهمد.

دانستن علم قرائت و آگاهی از اسباب نزول آیات، به فهم آیات کمک می‌کند، زیرا با شناخت از سبب نزول، بهتر معنای آیات را درمی یابیم.

علم قصص نیز از چیزهایی است که برای مفسر شناخت آن ضرورت دارد، زیرا با شناخت این علم به مقصود و منظوری که آیه در باب آن؛ نازل شده بهتر پی می بریم.

همچنین دانستن علم کلام (= علم اصول دین با استدلال) برای مفسر لازم است، زیرا با آگاهی از این علم، بهتر به آیات مربوط به نبوت و معاد و... پی می برد.

و نیز باید به علم اصول فقه، آشنا باشد تا بهتر بتواند از آیات، استنباط احکام کند. مفسر باید علم حدیث هم بداند تا به وسیلهٔ آن، بتواند به روایاتِ مناسبِ معانیِ آیات، دست یابد. و در نهایت باید از علم ناسخ و منسوخ و... نیز اطلاع کافی داشته باشد.

شیخ طوسی، مفسری است که بر همهٔ این علوم، تسلط داشته و جالب توجه

آنکه وی، درقرن پنجم هجری دربیشترعلوم مزبور، کتاب نوشته است و تفسیر او، نخستین تفسیری است که از تمامت علوم مربوط به قرآن بحث کرده و کتابی است: ادبی، فقهی، کلامی، تاریخی که در واقع جامعیت دارد، به طوری که شیخ طَبْرِسی در قرن ششم هجری، ضمن تعریف و ستایش از تفسیر التبیان، شیخ طوسی را در تفسیر، پیشوا و مقتدای خود دانسته و گفته است: «و هوالقدوة استضیء بانواره واطأ مواقع آثاره...».[۲]

و نیز در باب اهمیت تفسیر تبیان، شیخ طَبْرِسی، بر آن است که تفاسیر نوشته شده تا روزگار وی، کافی به مقصود نیست: «الا ما جمعه الشیخ الاجل السعید ابوجعفر محمد بن حسن الحسن الطوسی قدّس الله روحَهُ مِنْ کتاب التبیان، فانه الکتاب الذی یقتبس منه ضیاء الحق ویلوح علیه رواء الصدق، قد تضمّن من المعانی الاسرار البدیعة و احتضن من الالفاظ اللغة الوسیعة...».[۳]

اهمیّت تفسیر تبیان

شیخ طوسی در تفسیر تبیان، وجوه مختلف قرائت کلمات قرآنی و اعراب کلمات و موضوعات صرفی و اشتقاقی و معانی کلمات و نیز از آیات متشابه، بحث کرده و مطاعن طاعنان را پاسخ گفته و برای مسایل اصولی و فروع مذهب استدلال کرده است و به تفاوت لغوی کلمات نیز اشاره نموده است. ولی متأسفانه، مطالب گوناگون و مباحث مختلف، در این کتاب بهم درآمیخته و چندان نظمی در آن نیست و چنانچه جدا از یکدیگر می بود، فواید بیشتری می داشت.

شیخ طبرسی هم ضمن ستایش از تفسیر مزبور به این اختلاط و آمیختگی اشاره کرده و گفته است: «... غیر انّه خلط فی اشیاء مما ذکره فی الإعراب والنحو، الغثّ بالسمین.»[۴]

از ویژگیهای تفسیر تبیان آن است که شیخ طوسی عقاید و افکار نادرست برخی از مفسران را با دلیل و برهان رد کرده است، مثلاً درباب اینکه «بسم الله...» جزئی از سورهٔ حمد است و در هر سوره نیز «بسم الله...» جزئی از آن سوره است، استدلال کرده و گفته است: «بسم الله الرحمن الرحیم عندنا آیةٌ من الحمد و من کل سورة بدلالة اثباتهم لها فی المصاحف بالخط الذی کتب به المصحف مع تجنّبهم اثبات الاعشار والاخماس

کذلک».[۵]

و یا مثلاً در پاسخ آنانی که گفته‌اند: چرا تمام قرآن به صورت آیات محکمات نازل نشده تا از ظاهر آیات بتوان مفهومِ واقعیِ آن را درک کرد و حال آنکه برای خدا مقدور بود و امکان هم داشت، شیخ طوسی گفته است: مصلحت ایجاب می‌کند که الفاظ و کلمات، طوری بکار رود که نیروی استدلال و تفکر خوانندگان را فزونی دهد و برای درک کلمات و آیات، رنجی تحمل شود، تا مرتبه و مقام علما که برای درک آیات کوشش کرده‌اند معلوم گردد.[۶]

و نیز در پاسخ طاعنان که گفته‌اند: چرا خدای بزرگ در آیهٔ «الر. کتاب احکمت آیاته» (آیه ۱/ هود) آیات قرآنی را محکمات، دانسته و در آیهٔ «**الله نزل احسن الحدیث کتاباً متشابهاً**» (آیهٔ ۲۳/ زمر) آیات قرآنی را متشابه معرفی کرده و در آیهٔ «**هوالذی انزل علیک الکتاب منه آیاتٌ محکماتٌ هنّ امّ الکتاب و اُخَرُ متشابهات**» (آیهٔ ۷/ آل عمران) برخی را محکم و تعدادی را متشابه دانسته است؟ شیخ طوسی این تناقضهای ظاهری را حل کرده و گفته است: «**لا تناقض فی ذلک**» زیرا منظور و مقصود از آیه‌ای که گفته است، آیات به تمامه محکم است، این می‌باشد که فساد و تناقض و اختلاف و تباین و تعارض در آن راه ندارد، بلکه تمام آیات، در نهایت استواری و احکام است و توصیف متشابه در آیه دیگر هم، از آن جهت است که قرآن خواسته است بگوید: برخی از آیات به بعضی دیگر تشابه دارد، ولی در استواری و احکام، تباین و تضاد و تناقضی در آنها نیست و در آیه‌ای که قرآن بعضی از آیات را محکم و برخی را متشابه توصیف کرده، منظور این است: آیاتی که مراد و مقصود را از ظاهر آن می‌توان دریافت محکم است و آیاتی که مراد و منظور در آنها به کمک آیات دیگر استنباط می‌شود و نیاز به آیات دیگر دارد، متشابه است. پس آیه‌های مزبور، از این جهت با یکدیگر تناقضی ندارد و آنچه طاعنان در این باره گفته‌اند بی اساس است.[۷]

شیخ طوسی، در جای دیگر نیز همین موضوع را، مورد بحث قرار داده و نوشته است: اینکه برخی از آیات به صورت محکمات نازل نشده و به صورت متشابه آمده، از این جهت است که افراد در مسائل علمی دقت پیدا کنند و به تفکر وادار شوند و نیز منزلت و مقام علما آشکار گردد و آنان بر غیر خود، ترجیح یابند.[۸]

شیخ طوسی در بحث از آیهٔ متشابه، گفته است: آیه متشابه آن است که در تفسیر آن اختلاف است و همگان از آن درک یکسان ندارند، مثلاً در کلمهٔ «استواء» در آیهٔ: «... **ثم استوی علی العرش**...» که در چند مورد بکار رفته است* محتمل است که به معنای «**استواء الجالس علی السریر**» باشد و نیز محتمل است که به معنای استیلاء باشد، همچون قول شاعر:

ثـم اسـتـوی بشـر عـلـی الـعراق مـن غـیـر سـیـف و دم مـهـراق

ابوعلی جُبّائی معتقد به عدم کرویت زمین بوده است و استدلال کرده که به دلیل آیه «**الذی جعل لکم الارض فراشاً**...» آیهٔ ۲۲/ بقره) زمین کروی نیست، زیرا از ارض به فراش تعبیر شده و علی القاعده می باید منبسط باشد و نه کروی، چون «**والکرة لا تکون مبسوطة**» و علاوه بر این، عقل هم بر بطلان عقیدهٔ آنان که گفته اند: زمین کروی است دلالت می‌کند «**لان الارض لایجوز ان تکون کروية مع کون البحار فيه**» زیرا آب، در جایی می تواند جا بگیرد که مسطح باشد.[۹]

ولی شیخ طوسی، نظر ابوعلی جبائی را رد کرده و گفته است:

«**ان قول من قال الارض کروية، معناه ان لجميعها شکل الکرة**».[۱۰]

در تبیان شیخ طوسی، گاه اعتراض معترضان را پاسخ داده و مثلاً گفته است: اگر کسی ادعا کند چگونه رواست که قرآن بگوید الحمدلله، زیرا گویندهٔ سخن خداست و بهتر بود که گفته می شد الحمدلنا. در جواب خواهیم گفت: معمولاً رسم است که در تخاطب، آقا به بنده (عالی به دانی) خطاب می‌کند الواجب ان تطيع سيد ک ولا تعصيه و نيز پدر به فرزند می‌گوید: يلزمک ان تبر آبا ک... علاوه بر اینها، منظوراصلی این است که گفته شود: «قولوا الحمدلله» که فعل قولوا به سبب وجود قرینه حذف شده است[۱۱].

شیخ طوسی نظر آن کسی را که گفته است آیه: «**والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاءاً بما کسبا نکالاً من الله والله عزيز حکيم**» (آیهٔ ۳۸/ مائده) جزء آیه های مجمل است و قطع ید واجب نیست مگر دربارهٔ کسی که سارق مخصوص باشد و از مکان مخصوص مقدار مخصوص بدزدد، مردود دانسته و گفته است: ظاهر آیه مقتضی وجوب قطع است و

* از جمله در این موارد: اعراف/۵۳، یونس/۵۳، رعد/۲، فرقان/۵۹، سجده/۴ و حدید/۴.

در بردارندهٔ این شروط نیست و بر هر کسی که «السارق» و «السارقه» بوده باشد، مصداق دارد، زیرا الف و لام، چون بر مشتقات درآید، افاده استغراق می‌کند (چنانچه بر عهد ذهنی دلالت نکند).[۱۲]

شیخ طوسی ایراداتی که بر ظاهر آیهٔ **«قل اللهم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء و تعز من تشاء و تذل من تشاء بیدک الخیر انک علی کل شیء قدیر.»** (آیهٔ ۲۶/ آل عمران) وارد کرده‌اند، به خوبی پاسخ داده است و اینکه بلخی و ابوعلی جُبّائی گفته‌اند: «لا یجوز ان یعطی الله الملک الفاسق» زیرا تملیک امر عظیم یعنی ملک که سیاست است و تدبیر و مال فراوان، نباید به فاسق اعطاء گردد، زیرا بر طبق آیه: **«... لاینال عهدی الظالمین»** (آیهٔ ۱۲۴/ بقره) ملک که از اعظم عهود است، نباید به ظالمان برسد.

شیخ طوسی ضمن اینکه در این باب اقوال دیگری هم نقل کرده، از قول مجاهد نوشته است که «ملک» در این آیه به معنای نبوت است.[۱۳]

دربارهٔ «بِیَدِکَ الخیرُ» نیز گفته است به معنای «قادر علی الخیر» می‌باشد و اینکه خیر را ذکر کرده و تنها از آن کلمه، ذکری به میان آورده در صورتی که **«بیده کل شیء من خیر اوشر»** از جهت ترغیب بنده است به خیر.

دربارهٔ اِعراب «مالک الملک» هم گفته است: به اعتقاد اکثر نحویان منادی مضاف است و منصوب می‌باشد و تقدیر آن «یا مالک الملک» می‌باشد. لیکن زَجّاج بر آن است که ترکیب اضافی «مالک الملک» صفت برای اللّهم است، زیرا اللّهم منادیٰ می‌باشد و میم در آخر آن عوض از «یاء» حرف ندا است، همچنانکه گفته می‌شود: «یا زید ذاالحجة».[۱۴]

شیخ طوسی در پاسخ آنانکه گفته‌اند: آیاتی از قبیل: **«حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم واخواتکم و عماتکم...»** (آیهٔ ۲۳/ سورهٔ نساء) جزء آیات مجمل است و نمی‌توان به ظاهر آن حکم به تحریم داد، گفته است: این قبیل آیات، جزء آیات مجمل نیست، زیرا مجمل آیه‌ای است که از ظاهر آن نتوان حکمی صادر کرد ولی آیهٔ مزبور و نیز آیهٔ **«حرمت علیکم المیتة...»** (آیهٔ ٤/ مائده) از ظاهر آنها تحریم استنباط می‌شود، زیرا در آیهٔ مورد بحث، از قرینهٔ آیهٔ قبل، تحریم ازدواج با محارم استنباط می‌گردد، آیهٔ پیشین از آن چنین

است: «ولا تنکحوا مانکح آباء کم من النساء...» (آیهٔ ۲۲/ نساء) که پس از این آیه، قرآن مجید گفته است: «حرمت علیکم امهاتکم و...» که از این آیه تحریم ازدواج با محارم نیز استنباط می شود.[۱۵]

شیخ طوسی، ذیل آیهٔ: «یا ایهاالذین آمنوا اطیعواالله و اطیعواالرسول و اولی الامر منکم...» (آیهٔ ۵۹/ نساء) بحث جالب توجهی را در باب اولواالامر طرح کرده و گفته است: خطاب از سوی خدا است به مؤمنان، که خدا و رسول را اطاعت کنند و از اولواالامر نیز فرمان ببرند، یعنی امتثال امر نمایند و از نواهی اجتناب کنند.[۱۶]

سپس نوشته است: دربارهٔ اولواالامر، دو قول است: برخی همچون ابوهریره وطبری و دیگران روایت کرده‌اند که منظور از اولواالامر، امرا و سلاطین هستند و برخی همچون جابر بن عبدالله و دیگران گفته اند که مقصود علما هستند. لیکن شیخ طوسی گفته است: «روی اصحابنا عن ابی جعفر و ابی عبدالله(ع)، انّهم الائمة مِن آل محمد(ص) فلذلک اوجب‌الله تعالی طاعتهم بالاطلاق کما اوجب طاعة رسوله و طاعة نفسه کذلک» سپس افزوده است: وجوب طاعت احدی بطور مطلق روا نیست «الاّ مَنْ کان معصوماً مأموناً منه السهو والغلط و لیس ذلک بحاصل فی الامراء ولاالعلماء و انما هوواجب فی الائمة الذین دلّت الادلة علی عصمتهم و طهارتهم.»

شیخ طوسی، در بحث از آیهٔ «و سارعوا الی مغفرة من ربکم و جنّة عرضها السموات والارض اعدّت للمتقین.» (آیهٔ ۱۳۳/ بقره) در پاسخ آنانکه گفته‌اند: اگر جنتی باشد که عرض آن هم چند سماوات و زمین باشد، پس جهنم کجا خواهد بود؟ گفته است: منظور، عظمت و جلالتِ قدر جنّة است و قرآن مجید خواسته است بگوید: هیچ چیز همسنگِ آن نیست، هر چند که بزرگ باشد[۱۷] و از قول بلخی هم، نقل کرده است که: «المراد بذلک و صفها بالسعة والعِظَم» همانطور که دربارهٔ «دارٌ واسعة» می‌گویند: «هذه دنیا» و غرض اصلی آنان، توصیف‌دار است به بزرگی و عظمت.

و نیز در ذیل بحث از آیهٔ مزبور، روایت پیامبر اکرم(ص) را نقل کرده که گفته است: «سبحان‌الله اذا جاء النهار فأیْنَ اللیل» درواقع پیامبر اکرم خواسته است بگوید: آن خدائی که قادر است شب را به هرجا که خواهد ببرد، توانایی دارد که نار و آتش را به هر جا که خواهد ببرد.

شیخ طوسی، در بحث از آیهٔ: «**ولا تقربوا مال الیتیم الا بالتی هی احسن حتی یبلغ اشده...**» (آیهٔ ۱۵۲ / انعام) گفته است: منظور از قرب، تصرف در مال یتیم است و علّتِ اختصاص یتیم بدین موضوع ــ در صورتی که مسلمان نباید در مال هیچ کس تصرّف کند ــ این است که یتیم نمی‌تواند از خود دفاع نماید و پدری هم ندارد که از او پشتیبانی کند، از این رو افراد در مال یتیم بیشتر طمع می ورزند بنابراین، قرآن مجید انسانها را از تصرف در مال یتیم نهی کرده و برای اهمیّت دادن به مسأله به صورت «**ولا تقربوا مال الیتیم**» بیان کردد است.[۱۸]

در توضیح جمله «**الا بالتی هی احسن**»، شیخ طوسی سه وجه را بیان کرده است:

۱ ــ حفظ مال یتیم تا زمانی که کبیر گردد وسپس به وی تسلیم شود.

۲ ــ تثمیر آن مال به وسیلهٔ تجارت.

۳ ــ برای یتیم، سر پرستی تعیین شود.

شیخ دربارهٔ کلمه اشدّ نیز گفته است: در تعیینِ حَدِّ آن اختلاف است، برخی آن را به کبیر شدن یتیم تعبیر کرده و بعضی سنّ هجده سال و عدّه‌ای هم سنّ سی سال را حدّ اشّد دانسته و نیز بعضی گفته اند: «**لاحدّ له و انما المراد به حتی یکمل عقله ولا یکون سفیها بحجر علیه**».

از لحاظ لفظی نیز کلمهٔ اشد، بحث انگیز است و بعضی مفرد کلمه را «شدّ» دانسته، همچون «ضرّ و اضرّ». والشد: القوة و هو استحکام قوة شبابه و سنه، کما شد النهار ارتفاعه. و بعضی مفرد کلمه را شدة دانسته اند، مانند «نعمة و أنْعُم». مکتب نحو بصره هم بر آن است که اشدّ مفرد است.[۱۹]

شیخ طوسی در بحث از آیهٔ: **و کذلک نصرّف الایات و لیقولوا درست و لنبینه لقوم یعلمون**» (آیهٔ ۱۰۵ / انعام) قرائتهای مختلف کلمهٔ درست را باز گفته و توضیح داده که ابن کثیر و ابوعمرو «دارَسْتَ» قرائت کرده و دیگر قراء درستَ (بدون الف) که به قول اخفش، مبالغه در آن بیشتر است. **وهو اشدّ مبالغة فی الامحاء**، کلمهٔ «درست» را به معنای انمحا و محو شدن دانسته، در ضمن گفته است: کلمهٔ دَریس به معنای «ثَوْبُ خَلِق» و جامهٔ کهنه است و اصل معنای درس را «استمرار التلاوة» باز گفته و نشان داده که فعل درس، از باب نَصَرَ است و از قول ابن عامر، نقل کرده که این فعل در این مورد به معنای «تعفیة الاثر و

امحاء الرسم» است.

در بحث ازآیه، شیخ طوسی، اعراب حرف کاف در کلمهٔ کذلک را بیان کرده و گفته است که کاف در این کلمه در محل نصب است، زیرا در محل صفت مصدر می‌باشد و در واقع تقدیر آیه چنین است: «**نصرف الایات فی غیر هذه السورة مثل التصریف فی هذه السورة**» در واقع مثل این است که گفته شود: «**تصریفاً مثل هذا التصریف**».[20]

*

شیخ طوسی در تفسیر تبیان از مباحث صرفی نیز به مناسبت، بحث کردد، مثلاً ذیل آیهٔ: «**ولقد نصرکم الله ببدر و انتم اذلّة فاتقوا الله لعلکم تشکرون**» (آیه ۱۲۳/ آل عمران) ضمن اینکه گفته است: «وانتم اذلة» جملهٔ حالیه است و در محل نصب می‌باشد و معنای لغوی ذلت، ضعف از مقاومت است و ضد آن، عزت است و به معنای قوت و نیرویافتن برای پیروزی می‌باشد. و نیز افزوده است که به شتر منقاد و مطیع، ذلول گویند، لانقیاده انقیاد الضعیف.

در ضمن تمام این مطالب، بحث صرفی را نیز مطرح کرده و گفته است: کلمهٔ اذّله جمع ذلیل است و وزن فعیل بر طبق قیاس باید بر فُعلاء جمع بسته شود، همچون: ظریف و ظرفاء ــ کریم و کرماء ــ علیم و علماء ــ شریک و شرکاء ــ رحیم و رحماء، لیکن کلمهٔ ذلیل بر افعله جمع بسته شده به جهت ناخوشایند داشتن مضاعف، و استعمال ذللاء سنگین است ولی با آنکه ذلیل صفت است لیکن همچون اسماء جمع بسته شده و گفته اند: ذلیل و اذلة ــ عزیز و اعزة ــ همانطوری که قفیز را بر اقفرة جمع بسته اند.[21]

و نیز در بسیاری از موارد، شیخ طوسی وزن کلمات و ریشهٔ آنها را مشخص کرده و مثلاً ذیل آیهٔ: «**... ولکن کونوا ربانیین بما کنتم تعلمون الکتاب...**» (آیهٔ ۷۹/ آل عمران) وزن کلمهٔ رَبّان را مورد بحث قرار داده و گفته است در اصل این کلمه دو قول است:

۱ ــ ربّان: و هوالذی یربّ امرالناس بتدبیره له و اصلاحه ایّاه. یعنی: آن کس که به تدبیر و اصلاح امور مردم می پردازد. در زبان عربی گفته می‌شود: ربّ امره یربه ربابة و صفت آن: ربان است: اذا دبّره و اصلحه. نظیر نَعَسَ یَنْعَسُ که صفت آن، نَعْسان می شود و اصولاً وزن فَعْلان از فعل یفعل می باشد، مانند عطش یعطش فهو عطشان. **فیکون العالم رَبّانیاً، لانّه بالعلم یدبّر الامر ویصلحه.**

۲ ــ کلمهٔ ربّانی منسوب باشد و بر مفهوم عظمت و بزرگی دلالت کند، همچون: لحیانی، یعنی عظیم اللحیه و رقبانی (للعظیم الرقبه) و قصبانی (لصاحب القصب). پس، آن کس که دارای علم دین است بدو ربانی گویند.[۲۲]

شیخ طوسی، درباب صفاتی که به مؤنث اختصاص دارد، بخوبی بحث کرده[۲۳] و مثلاً ذیل آیهٔ: **«و ان عزموا الطلاق فان الله سمیع علیم»** (آیهٔ ۲۲۷/ بقره) ضمن اینکه کلمهٔ عزم را معنا کرده و آن را **«العقد علی فعل شیء فی مستقبل الوقت»**، **«والعزم علی الشیء هو ارادته له»** دانسته و کلمهٔ طلاق را **«حلّ عُقْدة النکاح بما یوجبه فی الشریعه»** معنا کردد و افزوده است که مثلاً می‌گویند: «طلقت فهی طالق» بدون علامت تأنیث در کلمهٔ طالق، زیرا طالق از صفاتی است که به زنان اختصاص دارد، البته زجّاج، این سخن را قبول ندارد، زیرا کلمات بسیاری وجود دارد که مؤنث و مذکر، در آن مشترک است و علامت تأنیث هم بدان نمی چسبد، همچون: بعیر ضامر ــ و ناقة ضامر ــ بعیر ساعل ــ و ناقة ساعل.

سپس شیخ طوسی افزوده است: چنانچه معنای لغوی کلمهٔ طالق مورد نظر باشد، در مؤنث طالقه گفته می شود، همچون شعر اعشی:

ایا جارتا بینی فانک طالقه   کذاک امورالناس غاد و طارقه».[۲۴]

و در ذیل آیهٔ: **«ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الأعْلَوْنَ إن کنتم مؤمنین»** (آیهٔ ۱۳۹/ آل عمران) ضمن اینکه شیخ طوسی گفته است: جملهٔ **«وانتم الاعلون»** حالیه است و در محل نصب و در معنا «لا تحزنوا عالین» است، یعنی اندوهگین مباشید در حالی که شما بر دشمن ظفر خواهید یافت و پیروز خواهید شد. در اینجا بحث صرفی هم کرده و گفته است: اصل صیغهٔ اعلون، اعلوون بود، واو اصلی آن حذف شده و واو علامت جمع مانده، است در تثنیه هم می‌گویند: **«انتما الا علیان»**.[۲۵]

وذیل آیهٔ **«... إنْ هذا الاّ اساطیر الاولین»** (آیهٔ ۲۵/ انعام) شیخ طوسی نوشته است: اساطیر مشتق از کلمه «سطر الکتاب» است و مفرد آن: اسطورة واسطارة می باشد. صیغهٔ اسطار جمع سطر است و جمع دیگر آن أسطُر است وجمع الجمع آن اساطیر می باشد[۲۶]. در عین حال از قول اخفش، نقل کرده است: اساطیر جمعی است که برای آن واحد نمی باشد «اساطیر جمع لا واحد له» مانند ابابیل. (هرچند برخی گفته اند: مفرد ابابیل، ابیل است با تشدید باء و کسر همزه).

و ذیل آیهٔ «... واذ تخلق من الطین کهیئة الطیر باذنی...» (آیهٔ ۱۱۳/ مائده) دربارهٔ کلمهٔ طَیْر که مذکر و مؤنث در مورد آن یکسان است، بحث کرده و افزوده است که به اعتبار جمع بودن در معنا، مؤنث است و به اعتبار لفظ، مذکر. و مفرد کلمه، «طائر» است، مانند؛ رکب و راکب. و نیز جمع آن اطیار هم آمده، همچون صحب و صاحب و اصحاب. و شاهد و اشهاد.[۲۷]

و ذیل آیهٔ: «یا ایها الذین آمنوا لا تسألوا عن اشیاء ان تبدلکم تسوءکم...» (آیهٔ ۱۰۴/ مائده) ضمن اینکه گفته است. بدا، یبدو. و ابداه ابداءاً به معنای اذا اظهره می‌باشد و «بداله فی الامر بداءاً» به معنای «تغییر رایه» می‌باشد و بادیه نیز خلاف حاضرة است و بدو نیز «خلاف الحضر» و سپس به وزن کلمهٔ اشیاء نیز اشاره کرده و افزوده است که به عقیدهٔ کسائی اشیاء بر وزن افعال است و غیر منصرف. ولی به اعتقاد اخفش و فراء وزن کلمهٔ اشیاء فعلاء می‌باشد و در نظر خلیل و سیبویه وزن کلمه آفعاء می‌باشد.[۲۸]

و نیز در بحث از آیهٔ «ولقد جئتمونا فُرادیٰ کما خلقنا کم اوّل مرة...» (آیه ۹۴/ انعام) کلمهٔ فُرادیٰ را شیخ طوسی مورد بحث قرار داده و آن را جمع فَرْد دانسته و افزوده است که در عربی می‌گویند: «رجل افرد» و «امرة فرداء»: اذا لم یکن لها اخ وقد فردالرجل فهو یفرد فروداً. در نتیجه معنای جملهٔ جئتمونا فرادی، ای وحداناً لا مال لکم ولا اثاث... کما خلقنا کم اول مرة.[۲۹]

شیخ طوسی، در بحث از آیهٔ: «ولقد مکّنّا کم فی الارض و جعلنا لکم فیها معایش قلیلاً ما تشکرون» (آیهٔ ۹/ اعراف) در باب وزن فعایل همچون معایش و فعائل مانند مصائب، بحث صرفی بسیار جالبی را طرح کرده و گفته است: کلمهٔ معایش به اعتقاد تمام نحویان باید با یاء تلفظ شود نه با همزه، زیرا اصل کلمه، اجوف یائی است و از ماده «عاش ــ یعیش» می‌باشد و با کلمهٔ اوائل و یا مثلاً مدائن که همزه در آنها زائد است، متفاوت می‌باشد و نیز با کلمهٔ مسائل که همزه در آن اصلی است فرق دارد.[۳۰]

٭

یکی از مباحث بسیار ارزندهٔ تفسیر تبیان، بحث لغوی این تفسیر است و تفاوتی که شیخ طوسی میان کلمات، بیان کرده است. مثلاً در ذیل بحث از آیهٔ: «... کذلک یریهم الله اعمالهم حسرات علیهم...» (آیهٔ ۱۶۷/ بقره) به تفاوت میان حسرت و ندامت

اشاره کرده و گفته است: حسرات، جمع حسرت است و هی اشد من الندامة و حسرت مربوط است به گذشته.[۳۱]

و تفاوت میان ظلّ و فَیء را در ضمن آیهٔ «... **فان فاءوا فانّ الله غفور رحیم**» (آیهٔ ۲۲۶/ بقره) که از کلمهٔ فاءوا بحث کرده و گفته است: «**فان فاءوا معناه: فان رجعوا**» می باشد، همانطور که در آیهٔ «**حتّی تفیءَ إلی امرالله**» (آیهٔ ۹/ حجرات) به همین معنا می باشد، یعنی: ترجع من الخطأ الی الصواب.

در ضمن بیان این مطلب، شیخ طوسی به تفاوت میان ظِلّ و فَیْء اشاره کرده و گفته است: بنا به قول مبرّد فیء سایه ای است که از خورشید پدید آید، لیکن ظلّ سایه ای است که از خورشید نباشد، از این رو می‌گویند: «**کلّ فَیْءٍ ظلٌ و لیس کل ظل فیء**» و روی همین اصل است که می‌گویند: «**اهل الجنة فی ظل لا فی فَیْءٍ**» زیرا در آنجا شمسی نیست. در سورهٔ واقعه آیهٔ ۳۰ نیز آمده است: «**فی ظلٍّ ممدود.**»

و نیز ذیل آیهٔ «**إنْ یَمْسسکم قَرْحٌ فقد مسّ القوم قرح مثله...**» (آیهٔ ۱۴۰/ آل عمران) به تفاوت میان دو واژهٔ مَسّ و لَمْس اشاره کرده و گفته است: لمس، لصوق به حسّ لامسه است، درصورتی که مَسّ مطلق رسیدن است.[۳۲]

شیخ طوسی، در بحث از آیهٔ: «... **ولا تتبعوا خُطُواتِ الشیطان انه لکم عدوّ مبین**» (آیهٔ ۱۴۲/ انعام) ضمن اینکه گفته است: در قرائت کلمه خطوات سه وجه جایز است: ضم خاء و طاء. ضم خاء و سکون طاء. ضم خاء و فتح طاء، به معنای خطوات نیز اشاره کرده و گفته است در معنای آن، دو قول است:

الف ــ **ما یتخطی بکم الشیطان الیه من تحلیل الی تحریم و من تحریم الی تحلیل.**

ب ــ **طرق الشیطان، فانه لا یسعی الافی عصیان.**

و نیز ذیل همین آیه، به معنای مبین هم اشاره کرده و گفته است: مبین یعنی ظاهر و ظهور دشمنی شیطان از دو جهت می تواند باشد:

احدهما ــ انه ابان عداوته **لکم بما کان منه الی ابیکم آدم حتی اخرجه من الجنة.**

الثانی ــ **بین العداوة لاظهاره ذلک فی حزبه واولیائه من الشیاطین.**[۳۳]

شیخ طوسی، در بحث از آیهٔ: «**و قالوا هذه أنعامٌ و حَرْثٌ حِجْرٌ...**» (آیهٔ ۱۳۸/ انعام) دربارهٔ کلمهٔ حِجر بحث کرده و گفته است: حِجر به معنای حرام است. می‌گویند:

«حجرت علی فلان کذا ای منعته منه التحریم».

در سورهٔ فرقان، آیه های ۲۲ و ۵۳ نیز چنین است: «حجراً محجوراً» کلمهٔ حَجَر به معنای سنگ نیز، «لامتناعه بالصلابه» بدان حجر گفته شده و عقل را هم حُجر گفته اند «للامتناع به من القبیح». و سپس افزوده است: «حِجر» و «حَجر» و «حُجر» به معنی المنع بالتحریم می باشد.[۳۴]

شیخ طوسی ذیل آیهٔ: «وادخلواالباب سُجّداً و قولوا حِطّةٌ نغفر لکم خطایاکم و سنزیدالمحسنین» (آیهٔ ۵۸/ بقره) تفاوت میان دو واژه خاطی و مخطی را به خوبی شرح داده و گفته است: سه کلمهٔ خطیئة و زلّت و معصیت، نظائر یکدیگرند. یقال: خطأ الشیء خطأً: اذا لم یرده و اصابه. و اخطأ یخطیء اخطاءاً: اذا اراده فلم یصبه والاول خاطی والثانی مُخطی.

و برای همین است که می‌گویند: «لایکون الخاطیء فی الدین الاعاصیاً، لانه لایقصد الحق. و اما المخطی فانما زلّ عن قصده، ولذلک لا یکون المخطیء من طریق الاجتهاد مصیباً» زیرا قصد رسیدن به حق را داشته و در دستیابی به آن نیز کوشیده ولی بدان نرسیده است[۳۵].

شیخ طوسی، ذیل آیهٔ: «انظر کیف یفترون علی الله الکذب و کفی به اِثماً مبیناً» (آیهٔ ۵۰/ نساء) به تفاوت میان نظر و رؤیت اشاره کرده و گفته است: النظرُ هُوَ الاقبال علی الشیء بالبَصَر و من ذلک النظر بالقلب، لانه اقبال علی الشیء بالقلب.

والانتظار: الاقبال علی الشیء بالتوقع له.

والمناظرة: اقبال کل واحد علی الآخر بالمحاجّة.

و تفاوت میان نظر بالعین و رؤیت آن است که رؤیت ادراک و دریافت مرئی است ولی نظر، نگاه کردن با چشم به مرئی است و گاه ممکن است نظر به چیزی بشود ولی آن چیز دیده نشود. همانطور که می‌گویند: «نظرت الی الهلال فلم اره».[۳۶]

و ذیل همین آیه به تفاوت میان دو کلمه افتراء و اختلاق که متقارب المعنی هستند، اشاره کرده و گفته است که در افتراء کذب و دروغ در آن قطعی و مسلم است، زیرا افتراء از ماده فَرْی است که به معنای قطع می باشد ولی در اختلاق چنین، نیست.

در بحث از آیهٔ: «... ویؤت من لدنه اجراً عظیماً» (آیهٔ ۴۰/ نساء) ضمن بیان علت

اینکه چرا فعل «یؤت مجزوم است» *، به تفاوت میان دو کلمه لدن و عند، نیز اشاره کرده و گفته است: لدن به چیزی گفته می شود که در مقابل باشد، ولی عند ممکن است در مقابل باشد و ممکن است نباشد، مثلاً می‌گویند: «**عندی مال و ان کان بینک و بینه بُعد**». [۳۷]

و نیز ذیل آیه: «**ما علی الرسول الا البلاغ والله یعلم ما تبدون و ما تکتمون**» (آیهٔ ۱۰۲/ مائده) شیخ طوسی، قبل از بیان تفاوت میان دو کلمه رسول و نبی گفته است: کلمه رسول در اصل به معنای اطلاق است و رهایی. از عبارت «**ارسل الطیر ارسالاً: اذا اطلقه**»، مأخوذ است و نیز «**ترسل فی القراءة ترسلاً: اذا تثبّت**» نیز از همین ماده است. **والترسل: اللبن لاسترساله من الضرع**. و فی حدیث: «اعطی من رسلها» و نیز آیهٔ: «**والمرسلات عرفاً**» (آیهٔ ۱/ مرسلات) را برخی گفته اند: هی الخیل. و قیل هی الریاح.

اما تفاوت میان رسول و نبی آن است که نبی صاحب معجزه است و از سوی خدا خبر می دهد، ولی رسول، چنانچه رسول‌الله باشد، متصف بدین صفت بوده و از سوی خدا خبر خواهد داد، اما گاه رسول، رسول غیر خداست که در این صورت، متصف بدین صفت نخواهد بود. [۳۸]

و نیز در بحث از آیهٔ: «**افلا یتدبرون القرآن ولو کان من عند غیرالله لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً**» (آیهٔ ۸۲/ نساء) به تفاوت میان دو کلمهٔ تدبر و تفکّر اشاره کرده و گفته است: تدبر، اندیشیدن و نگریستن در عواقب امور است و در واقع تدبر، تصرف فکر و قلب است در عواقب امور، ولی تفکر تصرف فکر و قلب است با نظر در دلائل. [۳۹]

و ذیل بحث ازآیه: «**و من یتول الله و رسوله والذین آمنوا فان حزب‌الله هم الغالبون**» (آیهٔ ۵۶/ مائده) به تفاوت میان دو کلمه مَنْ و الذی اشاره کرده و تفاوت آنها را از سه جهت دانسته است:

۱ ــ مَن، برای ذوی‌العقول است و الذی مشترک بین هر دو می باشد و بر ذوی‌العقول و غیر ذوی‌العقول دلالت می‌کند.

۲ ــ مَنْ، در معنای آن شرطی است و در جزای مستقبل بکار می رود، ولی الذی

* زیرا عطف می باشد بر فعل یضاعفها که پیش از آن است و مجزوم.

چنین نیست.

۳ ــ مَن، دو فعل را جزم می دهد و در وقتی که برای شرط و استفهام باشد، نیاز به صله ندارد ولی الذی چنین نیست.[۴۰]

و در بحث از آیهٔ: «... ویسارعون فی الخیرات و اولئک من الصالحین» (آیهٔ ۱۱٤/ آل عمران) در تفاوت دو کلمهٔ سرعت و عجله گفته است: سرعت، شتاب و پیشی جستن در چیزی است که روا باشد و جزء افعال محموده به‌شمار می آید و ضد آن ابطاء است و مذموم و ناپسند. در صورتی که عجله: هی التقدم فی مالا ینبغی ان یتقدم فیه می باشد و مذموم و ناپسند است و ضدِ آن اناة و تأنی است که محمود و پسندیده می باشد.[۴۱]

و نیز در بحث از آیهٔ: «افغیرالله ابتغی حکما و هوالذی انزل الیکم الکتاب مفصلاً» (آیهٔ ۱۱٤/ انعام) ضمن اینکه گفته است نصب کلمهٔ غیر به فعل مقدری است که فعل ابتغی مذکور آن را تفسیر کرده و تقدیر آن «أابتغی غیرالله ابغی حکماً» بوده، به تفاوت میان حاکم و حَکَم اشاره کرده و گفته است: حَکَم هومن کان اهلاً ان یتحاکم الیه فهوامدح من الحاکم. در صورتی که حاکم گاه به غیر حق حکم می‌کند. ولی حَکَم: لا یقضی الا بالحق.

در دنبالهٔ مطلب هم افزوده است که در وصف حَکَم، قرآن گفته است: «هوالذی انزل الیکم الکتاب مفصلاً» و کلمهٔ مفصَّل، مدح و ستایشی است برای کتاب «لان التفصیل تبیین المعانی بماینفی التخلیط المعنی للمعنی، وینفی ایضاً التداخل الذی یوجب نقصان البیان عن المراد».[۴۲]

شیخ طوسی، در بحث از آیهٔ «الذین یصدون عن سبیل الله و یبغونها و عوجاً و هم بالاخرة کافرون» (آیهٔ ٤٤/ اعراف) از اعراب الذین بحث کرده و آن را صفت برای کلمهٔ ظالمین در آیهٔ پیشین دانسته و افزوده است که منظور از ظالمین کفّار هستند، سپس در ضمن تمام این مباحث گفته است: عوج بالکسر یکون فی الطریق والدین، و بالفتح یکون فی الخلقة. مثل اینکه گویند: فی ساقه عَوَجٌ.[۴۳]

و در بحث از آیهٔ: او عجبتم ان جاء کم ذکر من ربکم علی رجل منکم لینذرکم و اذکروا اذجعلکم خلفاء من بعد قوم نوح...» (آیهٔ ٦۸/ اعراف)شیخ طوسی به تفاوت میان دو واژهٔ عُجب و عَجب اشاره کرد و گفته است: «ان العجب بضم العین ــ عقدالنفس علی

فضیلة لا ینبغي ان یعجب منها السبب لها، ولیس کذلک العجب لانه قد یکون حسناً» [۴۴]

و نیز در ذیل بحث از آیهٔ: «اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم ولا تتبعوا من دونه اولیاء...» (آیهٔ ۲/ اعراف) گفته است: فعل امر اتبعوا خطاب است به مکلفین و دستوری است به آنانکه از قرآن تبعیت می‌کنند و احتمال هم دارد بگوئیم: منظور این باشد که: «قل لهم یا محمد: اتبعوا ما انزل الیکم» زیرا در آیهٔ قبل، مورد خطاب شخص پیامبر اکرم (ص) بوده است. و در ضمن بحث به معنای اتباع و تفاوت آن، با اتباع اشاره کرد و گفته است: اتّباع به یک مفعول متعدی می شود و اِتْباع به دو مفعول. مثلاً می‌گویند: «اتّبعت زیداً» و «اتبعت زیداً عمراً». [۴۵]

شیخ طوسی ضمن اشاره به تفاوت کلمات، اعجاز کلمه را هم بیان کرده و مثلاً در آیهٔ: «... وقولوا للناس حُسْناً...» (آیهٔ ۸۳/ بقره) گفته است: تفاوت میان حُسن و حَسن آن است که: الحُسن هوالاسم العالم الجامع جمیع معاني الحُسْن، والحَسن هوالبعض من معاني الحُسن. و برای همین است که خدا در سفارش نسبت به پدر و مادر گفته است «ووصّینا الانسان بوالدیه حُسْناً» (آیهٔ ۹/ عنکبوت) یعنی در واقع، قرآن مجید به تمام معانی و مفاهیم حسن، نسبت به پدر و مادر سفارش کرده است. [۴۶]

و نیز ذیل آیهٔ: «و مثل الذین ینفقون اموالهم ابتغاءَ مرضات الله و تثبیتاً من انفسهم کمثل جنة بَرْبوة اصابها وابل فاتت اکلها ضعفین...» (آیهٔ ۲۶۵/ بقره) به معنای دقیق واژهٔ رَبْو که زیاده است اشاره کرده و افزوده است که ریشهٔ کلمهٔ «رباالشيء یربو» می باشد: اذا زاد. و کلمهٔ رَبْوَة زمین مرتفع را گویند، زیرا زمین مرتفع، چیزی فزون‌تر بر زمین اطراف دارد. ربا در معاملات نیز از همین مقوله است. سپس در ضمن این مباحث به تفاوت میان اکل و أُکُل اشاره کرده و گفته است: اکل به فتح، مصدر است و أُکُل بالضم: الطعام الذي یؤکل. [۴۷]

شیخ طوسی ضمن آیهٔ: «ان الله لا یظلم مثقال ذرة...» (آیهٔ ۴۰/ نساء) معنای ظلم را به خوبی روشن کرده و گفته است: «اصله وضع الشيء في غیر موضعه» * [۴۸] و برخی نیز

* و في الربوة، ثلاث لغات: فتح الراء وضمها و کسرها.

* والظلیم: ذکرالنعام، لانه یضع الشيء في غیر موضعه من حیث یحضن غیر بیضه (رک: تفسیر تبیان، ج ۳، ص ۲۰۰).

گفته اند: ظلم به معنای کمی و انتقاص است و آیهٔ «ولم تظلم منه شیئاً» (آیهٔ ۳۳/ کهف) یعنی: **لم ینقص. والظلم انتقاص الحق. والظلمة انتقاص النور بذهابه.**

شیخ طوسی، ضمن بحث از معنای کلمات، وجه تسمیه کلمات را هم بیان کرده و مثلاً ذیل آیهٔ: «**ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر ویامرون بالمعروف وینهون عن المنکر..**» (آیهٔ ۱۰۴/ آل عمران) برای کلمهٔ امت، پنج معنا ذکر کرده و گفته: **والاصل فی ذلک کله القصد من قولهم: أمَّهُ یؤمّه أمّاً: اذا قصده، فالجماعة سمیت امة لاجتماعها علی مقصد واحد.**[۴۹]

و ذیل آیهٔ «**ومن الناس من یقول آمنا بالله وبالیوم الاخر وماهم بمؤمنین**» (آیهٔ ۸/ بقره) ضمن اینکه گفته است: لفظ مَن بر مفرد و مثنی و جمع ذوی‌العقول دلالت می‌کند، و جملهٔ «**وماهم بمؤمنین**» دلالت دارد بر اینکه منظور در این آیه جماعت است و گروه و نه یک تن.[۵۰]

در ذیل همین آیه، دربارهٔ کلمهٔ الناس بحث کرده و گفته: ممکن است این کلمه را جمعی بدانیم که مفرد از لفظ خود ندارد و ممکن است بگوئیم اصل این کلمه اناس است و همزهٔ آن از باب کثرت استعمال حذف شده، همانطور که در آیهٔ: «**لکنا هوالله...**» (آیهٔ ۳۹/ کهف) همزه حذف شده و اصل آن، «لکن انا» بوده است.[۵۱] وضمناً ذیل آیهٔ ۸/ سورهٔ بقره افزوده است که «یوم القیامة» از آن جهت که «**یوم لالیل بعده**» می باشد، لذا آن را «**یوم الاخر**» نیز تعبیر کرده‌اند.

۵

بحثِ نحویِ شیخ طوسی در باب کلمات بسیار با ارزش است، مثلاً ذیل آیهٔ: «**... فاذا افضتم من عرفات فاذکروالله عندالمشعر الحرام...**» (آیهٔ ۱۹۸/ بقره) گفته است: کلمهٔ عرفات با آنکه دو سبب از اسباب منع صرف یعنی معرفه و تأنیث در آن هست ولی منصرف است، «**لانها علی حکایة الجمع**» یعنی همیشه به صورت جمع بکار می رود. ولی می توان آن را از باب تشبیه به مفرد، غیر منصرف دانست و تنوین آن را حذف کرد، همچون شعر امریء القیس:

تنورتها من اذرعات و اهلها   بیثرب ادنی دارها نظر عالی

و شیخ طوسی توضیح داده که کلمهٔ اذرعات در این بیت به سه طریق خوانده

شده است: اذرِعات ــ اذرعات ــ اذرعاتْ. ولی زجاج وجه سوم را نپذیرفته است.[۵۲]

و نیز ذیل آیهٔ: «نزل علیک الکتاب بالحق مصدقاً لما بین یدیه و انزل التوراة والانجیل» (آیهٔ ۳/ آل عمران) در بارهٔ کلمهٔ توراة بحث کرده و گفته است: کلمهٔ توراة از مادهٔ «وریت بک زنادی»: اذا ظهر مشتق است که در واقع به معنای ظهور است و تورات را از جهت ظهور حق در آن تورات گفته اند و کلمهٔ توراة به اعتقادِ مکتب نحو بصره بر وزن فوعله می باشد، «واو» نخستین به تاء قلب شدد، تا دو واو، در آغاز کلمه نباشد، و در نظر علمای کوفه، این کلمه بر وزن تفعلة است.

و سپس در همین جا افزوده است که کلمهٔ انجیل ماخوذ از نجل و به معنای اصل است.

«و قال الزجاج وزنه افعیل من النجل باجماع اهل اللغة فسمی انجیلاً لانه اصل من اصول العلم.»[۵۳]

شیخ طوسی ذیل تفسیر آیات به مناسبت، گهگاه احادیثی نیز نقل کرده، مثلاً در مقدمه[۵۴] تفسیر، حدیث «اذا جاءکم عنی حدیث، فاعرضوه علی کتاب الله فماوافق کتاب الله فاقبلوه، و ما خالفه فاضربوا به عرض الحائط» را آورده است.

و نیز ذیل آیهٔ: «... ولا تکونوا اول کافربه...» (آیهٔ ۴۱/ بقره) توضیح داده که یکی از اقوال مختلف در این آیه «لا تکونوا اول کافر بمحمد» می باشد و از قول رمانی نقل کرده که «وانما عظم اول الکفر لانهم اذا کانوا ائمة فیه و قدوة فی الضلالة کان کفرهم اعظم کما روی عن النبی ص»، [من سنّ سنةً حسنةً فلَهُ اجرُها و اجر من عمل بها الی یوم القیامة. و من سَن سنةً سیئة کان علیه وزرها و وزر من عمل بها الی یوم القیامة.][۵۵]

و ذیل آیهٔ: «... ولکن الشیاطین کفروا یعلّمون الناس السحر...» (آیهٔ ۱۰۲/ بقره) سحر را معنا می‌کند و از قول خلیل بن احمد می‌گوید: «قال صاحب العین: السحر عمل یقرب الی الشیطان...» سپس می افزاید: «و من السحر الاخذة التی تأخذ العین حتی یظن ان الامر کماتری ولیس الامر کماتری.» و در دنبالهٔ معنای سحر، حدیث نبوی «ان من البیان لسحراً» را بیان کرده است.[۵۶]

و ذیل آیهٔ: «... ولاهم ینصرون» (آیهٔ ۴۸/ بقره) که واژهٔ نصر را معنا کرده و از قول خلیل بن احمد صاحب کتاب العین نوشته است: «قال صاحب العین: النصرعون المظلوم.

و في الحديث: انصراخاک ظالماً و مظلوماً معناه: ان كان مظلوماً فامنع منه الظلم، و ان كان ظالماً فامنعه من الظلم و انهه».[۵۷]

*

در تفسیر تبیان، گاه برای اثبات اعجاز قرآن، آیات با امثال عرب مقایسه شده است، مثلاً: ذیل آیهٔ «**ولکم في القصاص حياة يا اولي الالباب لعلّكم تتقون.**» (آیهٔ ۱۷۹/ سوره بقره) شیخ طوسی نوشته است: منظور اصلی از قِصاص، حیات و زندگی بخشی است، زیرا ذکر قصاص، آدمی را از قتل باز می دارد و این خود می تواند سبب زندگی و حیات باشد، در صورتی که در عبارت مثل معروف متداول میان اعراب (= القتل انفى للقتل) چنین چیزی نیست.

وی سپس تفاوت میان آیه و مثل را از لحاظ بلاغی باز گفته و افزوده است: «**و بينهما من التفاوت في الفصاحة والبلاغة ما بين السماء والارض**» زیرا:

اولاً ـــ مضمون آیه، متضمن فایده‌ای است، چون در آیه غایت و نتیجهٔ قصاص که اجرای عدالت باشد بیان شده، ولی در مثل معروف، چنین چیزی نیست.

ثانیاً ـــ عبارت آیه موجزتر است، زیرا جملهٔ «في القصاص حياة» دارای ده حرف است، لیکن عبارت مثل چهارده حرف دارد.

ثالثاً ـــ عبارت آیه، به علت عدم تکرار کلمات از تکلّف به دور است ولی تکرار کلمات، مَثَل معروف را متکلّف ساخته و در نتیجه غیر بلیغ.

رابعاً ـــ حروف عبارت آیه متلائم است و این تلائم به خوبی محسوس است، زیرا تلفظ از فاء به لام (= في القصاص)، متناسب‌تر است با تلفظ از لام به همزه (القتل انفى)، به علتِ بُعْدِ همزه از لام. و همچنین تلفظ از صاد به حاء (= قصاص حياة) مناسب‌تر است تا تلفظ از الف به لام (= انفى للقتل). و مجموع این مسائل سبب شده که عبارت آیه، از مثال معروف، بلیغ‌تر باشد.[۵۸]

*

یکی دیگر از ویژگیهای تفسیر تبیان، وجود امثال* است که در آن بکار رفته و

* مثل: سخن و مطلبی است که در ظاهر حقیقتی ندارد ولی باطن آن، متضمن مطالب حکمت‌آمیز است.

گهگاه ذیل آیه‌ای به مناسبت مثلی آورده است، مثلاً ذیل آیهٔ: **«اتامرون الناس بالبر و تنسون انفسکم وانتم تتلون الکتاب افلا تعقلون»** (آیهٔ ٤٤/ بقره) ضمن اینکه کلمهٔ برّ را معنا کرده، مثل معروف «لا یعرف الهرّ من البرّ» را هم آورده و افزوده است که **«واختلفوا فی هذا المثل. فقال الرمانی: الهرّ: السنور● والبرّ: الفارة فی بعض اللغات او دویبة تشبّهاً. وقال الاخفش: معناه لا یعرف من یبرّه ممن یهر علیه.□»** [٥٩]

و ذیل آیهٔ: **«وقلنا یا آدم اسکن انت و زوجک الجنة...»** (آیهٔ ۳۵/ بقره) ضمن اینکه معنای جنت را بیان کرده و گفته است: **«الجنة هی بستان من بساتین الدنیا، لان جنّة الخلد لا یصل الیها ابلیس و وسوسته»** [٦٠] و جنت درآیه را در همین دنیا دانسته و از باغهای این جهانی برشمرده و نیز به کلمه زوج هم اشاره کرده و گفته است: بدون تاء، افصح است و از قول مبرّد شعر:

و اراکم لدی المحاماة عندی   مثل صوت الرجال للازواج

را بعنوان شاهد مثال آورده و واژه ازواج را جمع زوج دانسته. سپس به مناسبت بخش پایانی آیه **«فتکونا من الظالمین»** که ظلم را **«وضع الشیء فی غیر موضعه»** معنا کرده، مثل معروف **«من یشبه اباه فما ظلم»** را هم ذکر کرده است.

● سنور: گربه. فاره: موش. دویبه: جانور کوچک.

□ یعنی کسی که به او نیکی می‌کند و آنکه به او حمله می‌کند، تشخیص نمی‌دهد.

یادداشت‌ها

۱ ـــ رک: ابوالقاسم جارالله محمود بن عمر زمخشری خوارزمی، الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، بیروت، دارالمعرفه، در چهار جلد، ج ۲، ص ۴۵۹.

۲ ـــ رک: شیخ ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق و تعلیق: سید هاشم رسولی محلاتی، ۱۰ جلد در ۵ مجلد، بیروت ۱۳۷۹ ق = ۱۳۲۹ ش، ج ۱، ص ۱۰.

۳ ـــ رک: مأخذ سابق.

۴ ـــ رک: مأخذ سابق.

۵ ـــ رک: شیخ الطائفه الطوسی، تفسیر التبیان، تحقیق و تصحیح: احمد حبیب قصیرالعاملی، نجف، ج ۱، ص ۲۴.

۶ ـــ رک: مأخذ سابق، مقدمه، ج ۱، ص ۱۱.

۷ ـــ رک: مأخذ سابق.

۸ ـــ رک: مأخذ سابق، ج ۲، ص ۳۹۶.

۹ ـــ رک: مأخذ پیشین، ج ۱، ص ۱۲۶.

۱۰ ـــ رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۱۰۳.

۱۱ ـــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳.

۱۲ ـــ رک: مأخذ پیشین، ج ۳، ص ۵۱۲.

۱۳ ـــ رک: مأخذ پیشین ج ۲، ص ۴۳۱.

۱۴ ـــ رک: مأخذ پیشین، ج ۲، ص ۴۲۹.

۱۵ ـــ رک: مأخذ پیشین، ج ۳، ص ۱۵۶.

۱۶ ـــ رک: مأخذ پیشین، ج ۳، ص ۲۳۶.

۱۷ ـــ رک: مأخذ پیشین، ج ۲، ص ۵۹۲.

۱۸ ـــ رک: مأخذ پیشین، ج ۴، ص ۳۱۷.

۱۹ ـــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مأخذ سابق، ج ۴، ص ۳۱۸.

۲۰ ـــ رک: مأخذ سابق، ج ۴، ص ۲۲۸ و ۲۲۹.

۲۱ ـــ رک: مأخذ پیشین، ج ۲، ص ۵۷۸.

۲۲ ـــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مأخذ پیشین، ج ۲، ص ۵۱۱.

۲۳ ـــ رک: مأخذ سابق، ج ۲، ص ۲۳۵.

۲۴ ـــ رک: مأخذ پیشین، ج ۲، ص ۲۳۶.

۲۵ ـــ رک: مأخذ سابق، ج ۲، ص ۶۰۱.

۲۶ ـــ رک: مأخذ سابق، ج ۴، ص ۱۰۳.

۲۷ ــ رک: مأخذ سابق، ج ٤، ص ٥٦.

۲۸ ــ رک: مأخذ سابق، ج ٤، ص ۳٦.

۲۹ ــ رک: مأخذ سابق، ج ٤، ص ۲۰٦ و ۲۰۷.

۳۰ ــ رک: مأخذ سابق، ج ٤، ص ۳٥۳ و ۳٥٤.

۳۱ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۲، ص ٦۹.

۳۲ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۲، ص ٦۰۱.

۳۳ ــ رک: مأخذ سابق، ج ٤، ص ۲۹۷.

۳٤ ــ رک: مأخذ سابق، ج ٤، ص ۲۸۹.

۳٥ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۲٦٦.

۳٦ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۳، ص ۲۲۲.

۳۷ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۳، ص ۲۰۰.

۳۸ ــ رک: مأخذ سابق، ج ٤، ص ۳٤.

۳۹ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۳، ص ۲۷۰ و ۲۷۱.

٤۰ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۳، ص ٥٥٥.

٤۱ ــ رک: مأخذ پیشین، ج ۲، ص ٥٦٦.

٤۲ ــ رک: مأخذ پیشین، ج ٤، ص ۲٤٥.

٤۳ ــ رک: مأخذ پیشین، ج ٤، ص ٤۰۹.

٤٤ ــ رک: مأخذ پیش، ج ٤، ص ٤٤٤.

٤٥ ــ رک: مأخذ سابق، ج ٤، ص ۳٤۳ و ۳٤٤.

٤٦ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۳۲۹.

٤۷ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۲، ص ۲۳۹.

٤۸ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۳، ص ۲۰۰.

٤۹ ــ رک: مأخق سابق، ج ۲، ص ٥٤۸ و ٥٤۹.

٥۰ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ٦۷.

٥۱ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ٦۸.

٥۲ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۲، ص ۱٦۷.

٥۳ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۲، ص ۳۹۱.

٥٤ ــ رک: مأخذ سابق، مقدمه، ج ۱، ص ٥.

٥٥ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۱۸۷.

٥٦ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۳۸۷.

٥۷ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۲۱٦.

٥۸ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۲، ص ۱۰٥.

٥۹ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۱۹۷.

٦۰ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۱٥٥ و ۱٥٦.

تأثیر قرآن در شعر سنائی*

ابوالمجد مجدودبن آدم سنائی شاعر و عارف معروف ایرانی در قرن ششم هجری بوده است. سنائی بعد از مسافرت به مکه و شهرهای دیگر ایران به غزنین بازگشت و تا پایان عمر درآنجا مقیم بود. وی دوستدار آل علی(ع) بود. سنائی علاوه بر دیوان قصاید و غزلیات، مثنوی «حدیقة الحقیقة» وآثار دیگری مانند: طریق التحقیق، سیرالعباد الی المعاد و کارنامهٔ بلخ دارد.

عروس حضرت قرآن، نقاب آن گه براندازد
که دارالملک ایمان را، مجرّد بیند از غوغا
عجب نبود گر از قرآن، نصیبت نیست جز نقشی
که از خورشید جز گرمی، نبیند چشم نابینا

دیوان سنائی، چاپ دکتر مظاهر مصفّا، ص ۲۷

در میان شاعران پارسیگوی، سنائی مرتبه‌ای بس رفیع دارد به‌طوری که نه تنها شاعران روزگارش به او اعتقادی تمام داشته‌اند بلکه پس از مرگ هم، پیوسته به دیدهٔ احترام بدو نگریسته و وی را ستوده‌اند. خاقانی شروانی در جایی که به نام خود اشاره کرده، گفته است[۱]: چون بَدَلِ سنائی به جهان آمدم، بدین سبب پدرم نامم را بدیل نهاد.

* در این گفتار از تأثیر قرآن در قصائد سنائی بحث خواهد شد.

بَدَل من آمدم اندرجهان سنائی را بدین دلیل پدر نام من بدیل نهاد

دیوان سنائی مشتمل بر ۳۱۰ قصیده و ۴۰۵ غزل و ۱۷۹ قطعه و ۵۳۷ رباعی که مجموع تمام اینها ۱۳۷۸۰ بیت می باشد[۲]. مثنویهایی نیز سروده که جداگانه چاپ شده است.

سنائی شاعری است که از علوم متداول روزگار خود بهرهٔ وافر داشته و در فقه و تفسیر و حدیث استاد بوده، در حکمت و کلام و فلسفه و هیئت و نجوم، تبحّر داشته است؛ اندکی هم از طبّ روزگاران خود آگاه بوده و در واقع مآخذ افکار سنائی، تنها علوم شرعی و احادیث قرآن و اخبار و سنن و احکام الهی نبوده بلکه چیزهای دیگری نیز همچون فرهنگ و تمدّنِ ایران قبل از اسلام و اصول دیگر دیانات ــ غیر از دین اسلام ــ و علوم ادبی و لغویِ عرب، از جمله دانشهایی است که اساس فکر سنائی را تشکیل می دهد.

شاید بتوان گفت: سنائی اوّل کسی است که اخلاقیّات را وارد شعر فارسی کرد و لفظ و معنی را به درجهٔ کمال رسانید و دشوارترین معانی را در زیباترین عبارت پرورانید و ترکیبهای[۳] تازه و خوش آهنگ ساخت.

درست است که سنائی مبتکرِ شعر عارفانه، در زبان فارسی نیست؛ زیرا شعر عارفانه از اواسط قرن چهارم هجری، آغاز شده، لیکن می توان گفت که بَسْط و تکمیل شعرِ عارفانه زادهٔ فکر عالی و طبع بلندآفرین سنائی است و او نخستین شاعری است که قصاید عرفانی ساخته و اگر تمام مصطلحات عرفانی از سنائی نباشد: یقیناً قسمت اعظم از این شاعر عارف است و دو شاعر عارف بزرگ ایران یعنی: عطّار و مولوی در حقیقت پیروان مکتب اویند.[۴]

با آنکه مأخذ افکار سنائی چیزهای مختلفی است ولی سنائی بیش از همه چیز، از قرآن مجید بسیار متأثّر است و از مفاهیم کتاب خدا، بسیار بهره جسته و هیچ قصیده و مثنوی او، نیست که در آن به طریقی از قرآن سود نبرده باشد. مثلاً در شعر:

لافِ «نحن الغالبون» بسیار کس گفتند لیک

«غالبون» شان گشت «آمنّا» چو ثعبان شد عصا

ص ۱۴ دیوان، چاپ دکتر مصفّا

سنائی به آیات:

«قالَ لَهُم موسیٰ اَلْقوا ما اَنتُم مُلقونَ. فَاَلقوا حِبالَهُم وعِصیَّهُم وَقالُوا بِعِزَّةِ فِرعَونَ اِنّا لَنَحنُ الغالِبُونَ. فَاَلقیٰ مُوسیٰ عَصاهُ فَاِذا هِیَ تَلقَفُ ما یافِکُونَ. فَاُلقِیَ السَّحَرَةُ ساجِدینَ. قالُوا آمَنّا بِرَبِّ العالَمینَ». الشعراء / ۴۳ — ۴۷

اشارتی کرده است. قرآن مجید در این آیات، بیان حال ساحران مغرور که حدّاکثر نیروی خود را به کار گرفته بودند و به پیروزی خود هم امیدوار بودند و طنابها و عصاهای خود را افکندند و همچون بسیاری از چاپلوسان و متملّقان، با نام فرعون شروع به کار کردند و بر قدرت پوشالی فرعون، تکیه کردند، و گفتند: که به عزّتِ فرعون ما قطعاً پیروزیم؛ اشاره کرده است.

در مصراع دوم که سنائی می‌گوید: «(غالبون)شان گشت (آمنّا) چو ثعبان شد عصا» اشاره کرده است به اینکه ساحران که تا آن زمان، کوس «نَحنُ الغالِبُونَ» می‌زدند و خود را پیروز می‌پنداشتند چون از ریزه کاریها وفوت و فنّ سحر با خبر بودند و خود درون عصاها و طنابهای‌شان را خالی کرده بودند و ماده شیمیایی مخصوص [شاید جیوه] که در تابش آفتاب، فرّار می‌شود و به حرکت در می‌آید ریخته بودند و همان طور که قرآن گفته است: «... فَاِذا حِبالُهُم وَعِصِیُّهُم یُخَیَّلُ اِلَیهِ مِن سِحرِهِم اَنَّها تَسعیٰ» طه / ۶۶

که ناگاه در اثر سحر، چوبها [= عصاها] و رسنهاشان پنداشتی که به جنبش آمد و فرعون و اطرافیانش هم شاد شدند و از دیدن صحنه به ظاهر پیروزمند به وجد و سرور آمدند ولی پس از آنکه موسی عصای خود را افکند و آن عصا، مار بزرگی شد و با سرعت، شروع به بلعیدن وسایل دروغین ساحران کرد و آنها را بلعید.

[فَاَلقیٰ مُوسیٰ عَصاهُ فَاِذا هِیَ تَلقَفُ ▫ ما یَأفِکُونَ ▫]

ساحران به علت آگاهی از رموز سِحر، یقین پیدا کردند که این مسأله، قطعاً سحر نیست و یک مُعجزهٔ بزرگ الهی است؛ این بود که به سجده افتادند و چنان تحت

▫ لَقف: بر وزن سقف: بر گرفتن چیزی به سرعت، خواه با دست باشد یا دهان، و در اینجا منظور گرفتن با دهان است.

▫ یَأفِکُون: از ماده إفک بر وزن کذب؛ به معنای دروغ و در اینجا اشاره است به وسایل دروغین که آنها را به جای مارهای کوچک و بزرگ، قالب کرده بودند.

تأثیر جاذبهٔ موسی قرار گرفتند که گویی بی اختیار بر زمین افتادند و سجده کردند.

[فَاُلْقِیَ السَّحَرَةُ ساجِدینَ] و همراه با این سجده کردن، گفتند: «قالُوا آمَنّا بِرَبِّ الْعالَمینَ» ما به پروردگار عالمیان ایمان آورده‌ایم[۵].

شیخ طوسی ذیل آیهٔ مزبور نوشته است[۶]:

موسی به ساحران گفت: «اَلْقُوا ما اَنْتُمْ مُلْقُونَ» که منظور اصلی تحدّی و مبارزه‌طلبی است؛ ساحران نیز حِبال و عصاهای خود را انداختند «وَ قیلَ انهم جعلوا فیها زیبقا و طرحوها فی الشمس» و چون در آفتاب گرم شد زیبق به حرکت درآمد «لِاَنَّهُ اِذا حمی مِنْ شَأْنِهِ اَنْ یَصْعِدَ فَتَحَرَّکَ لِذلِکَ الْحِبالُ وَالعِصِیّ، فَظَنَّ النّاظِرونَ انها تَتَحَرَّکُ.»

جمله «اِنا لَنَحْنُ الْغالِبُونَ» با حرف تأکید «انّ» و لام ابتداء که از ادوات تأکید است آمده است.

ساحران نه تنها ساجد شدند و به زمین افتادند بلکه گفتند: «آمَنّا بِرَبِّ الْعالَمینَ» که تمام مخلوقات آفریدهٔ اویند، آن آفریدگاری که ربّ موسیٰ و هارون نیز هست.

اختصاص دادن به رب موسی و هارون و ذکر آیهٔ «رَبِّ مُوسیٰ و هارُونَ» پس از آیه «قالُوا آمَنّا بِرَبِّ الْعالَمینَ» از این جهت است که رفع ابهام و تردید بشود؛ جملهٔ «نَحْنُ الْغالِبُونَ» در آیه ۱۱٤ سوره اعراف نیز چنین آمده است:

«وَجاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قالُوا اِنَّ لَنا لَاَجْراً اِنْ کُنّا نَحْنُ الْغالِبینَ» در این آیه خداوند گفته است: ساحران نزد فرعون آمدند و گفتند: آیا اگر ما پیروز شویم، اجر و پاداش و جایزه‌ای خواهیم داشت؟

قرطبی، در بحث از آیهٔ مزبور، ذیل کلمه «لَاَجْراً» نوشته است[۷]: اَیْ جائِزَةً و مالاً و کلمهٔ «اَجْر» چون به صورت نکره آمده است؛ در این مورد اجر و پاداش مهم و فوق‌العاده از آن، استنباط می شود.

داستان موسی و فرعون و ساحران در آیات ۱۱۳ تا ۱۲۲ سورهٔ اعراف نیز هست.

علاّمهٔ طباطبائی هم ذیل آیات ٤۲ تا ٤٦ سورهٔ شعراء نوشته است[۸]:

جبال: جمع حَبْل است به معنای طناب و عِصِیّ جمع عَصا. تَلَقّف از مصدر

اَفَّک به معنای بلعیدن به سرعت یأفکون از مادهٔ اِفْک یعنی برگرداندن هر چیزی است از وجههٔ اصلیش و نشان داد آن بر خلاف آنچه که هست. سحر را، اِفک گویند؛ زیرا سِحْر هر چیزی را از صورت واقعیش بر می‌گرداند و صورتی خیالی به آن می دهد.

در جملهٔ «آمَنّا بِرَبِّ العالَمینَ» مقصود از ایمان، ایمان توحید است؛ اعتراف به «رَبِّ الْعالَمین» بودن خدا جز با توحید و انکار الوهیت آلهه نمی شود. و در آیهٔ بعد هم که گفته شده «رب موسی و هارون» علاوه بر اقرار به توحید، اعتراف به رسالت موسی و هارون نیز کرده‌اند.

سنائی در قصیدهٔ:

کفر و ایمان را هم اندر تیرگی، هم در صفا
نیست دارالملک جز رخسار و زلف مصطفا ٭

موی و رویش، گربه صحرا ناوریدی مهر و لطف
کافری بی مرگ ماندستی و ایمان بی نوا

نسخهٔ جبر و قدر در شکل و روی موی اوست
این ز «وَالَّیل»ت شود معلوم، آن از «وَالضُّحا»

دیوان چاپ دکتر مصفّا ص ۱۱

که در نعت رسول اکرم «ص» می باشد، سورهٔ «اَلضُّحیٰ» را تفسیر گونه‌ای کرده و بسیاری از آیاتِ سورهٔ مزبور را در این قصیده گنجانده است.

سنائی درآغاز قصیده از کفر و ایمان، از تیرگی و صفا، سخن گفته، همان‌طوری که خدای بزرگ هم درآغاز سوره، دو سوگند یاد کرده است. سوگند نخستین «ضُحیٰ» می باشد و روشنی کامل و هنگام بالا آمدن آفتاب و فرا گرفتن سطح تابش و روشنی بخشیدن و نورانی کردن.

سوگند دیگر که متقابل آن است «وَالَّیْل اِذا سَجیٰ» می باشد و آن گاه است که پردهٔ تاریکی همه را فرا گیرد. خدای بزرگ پس از سوگند بدین دو پدیده مهمّ، در

٭ کلمات «ضُحیٰ» و «مُصْطَفیٰ»، جهت رعایت قافیه به صورت «ضحا» و «مصطفا» نوشته شد، همان‌طوری که در دیوان نیز چنین است.

جواب این دو سوگند، گفته است:

«مٰا وَدَّعَکَ رَبُّکَ وَ مٰا قَلٰی» که خواسته است بگوید: خدای تو، از تو نبریده و هیچ کس هم با تو دشمنی ندارد. البته اضافهٔ «رَبّ» به کاف ضمیر، مُشعِر بر لطف خاصِّ پروردگار است و حذفِ مفعول فعل «قَلٰی» هم افادهٔ عموم می‌کند.

شیخ طوسی هم نوشته است[۹]:

«هذا قسمٌ مِنَ اللهِ تَعالٰی بالضُحیٰ و هو صَدْرُالنهار»

و نیز ذیل آیه «والَّیْلِ اِذٰا سَجٰی» نوشته است[۱۰]:

«قَسَمٌ آخرَ» و معنای «سَجیٰ»: غَشِیَ بِظَلامِه. سپس از قول قتاده نقل کرده که معنای «سَجی»: سَکَنَ می باشد. می‌گویند: بحرٌ ساجٍ ای ساکن و به قال الضحّاک. یقال: سَجٰا یَسْجُو سَجْواً: اذا هَدِیٰ وسَکَنَ.

قرطبی هم کلمه «ضُحیٰ» را ضَوء و اشراقِ خورشید معنی کرده و دلیل او این است که قرآن در سورهٔ «الشمس» کلمهٔ «ضُحیٰ» را به «شمس» اضافه کردد؛ زیرا «ضُحیٰ» به ارتفاع شمس، بستگی دارد. وی کلمه «ضُحیٰ» را مؤنّث دانسته؛ زیرا می‌گویند:

«اِرْتَفعتِ الضُحیٰ»

البته قرطبی در آیات: «والضُحیٰ. والَّلیلِ اِذا سَجیٰ» آیات ۱ و ۲/ الضُحیٰ مراد از «ضُحیٰ» را به قرینهٔ «وَالَّلیلِ اِذا سَجیٰ» نهار یعنی روز دانسته، همان‌طوری که در آیهٔ:

«اَوَاَمِنَ اَهْلُ الْقُریٰ اَنْ یَأْتِیَهُمْ بَأْسُنٰا ضُحیً وَهُمْ یَلْعَبُونَ» اعراف/ ۹۸

چنین است و به معنای روز، می باشد.

قرطبی هم، جمله را در مورد قسم دانسته یعنی: «اقسمُ بالضُحیٰ» در واقع خدای عزوجل به این دو پدیده یعنی «ضُحیٰ» و «لیل» سوگند یاد کرده و جواب سوگند هم «مٰاوَدَّعَکَ رَبّکَ» می باشد[۱۱].

راغب اصفهانی متوفّیٰ به سال ۵۰۲ هجری کلمهٔ «ضُحیٰ» را به معنای گستردگی نور آفتاب دانسته و افزوده است که «ضُحیٰ» وقتی را گویند که آفتاب

گسترده باشد و روز بالا آمده باشد*.

سنائی در شعر:

در دو عالم مر ترا باید همی بودن پزشک
لیکن آنجا بِه که آنجا بِه، به‌دست آید دوا

ص ۱۲ دیوان، س ۶

به پیامبر اکرم، خطاب کرده و در واقع اشارتی است به آیه:

«وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ مِنَ الأُولىٰ» الضحی / ۴

که می خواهد بگوید برای تو ای پیامبر، فرجام کار، بهتر از آغاز آن است، زیرا آخرت به قرینهٔ سیاق عبارت که در مقابل «اُولیٰ» می باشد یعنی زندگی پس از مرحلهٔ اُولیٰ. و چنانچه منظور از «آخرت» عالَم دیگر می بود، در مقابل آن «الدُنیا» مناسب‌تر بود از «الأُولیٰ»[۱۲]

لیکن شیخ طوسی، ذیل آیهٔ مزبور نوشته است[۱۳]:

«خطابٌ للنّبی یقول الله تعالیٰ لَه انّ ثواب الآخرة والنعیم الدائم فیها خیرٌ لک مِنَ الأُولیٰ یعنی من الدنیا، والکون فیها لکَوْنِها فانیةٌ.»

همان‌طوری که قرطبی نیز بر آن است که زندگی آخرت پیامبر اکرم بهتر و برتر است از زندگی این جهانی. سخن قرطبی ذیل آیه مزبور چنین است:

«ما عندی فی مرجعک الیّ یا محمد! خیرٌ لکَ ممّا عجلت لک من الکرامة فی الدنیا.»[۱۴]

علامه طباطبائی هم بر آن است که این آیه، اشارتی است به زندگی آخرت پیامبر اکرم «و حیاتک الاخرة خیرلک من حیاتک الدنیا»[۱۵]!

و از قول برخی از مفسران، نقل کرده که این آیه، ناظر است هم به زندگی دنیایی و هم به زندگی آخرتیِ رسول اکرم. «وقیل: الآیة ناظرةٌ الی الحیاتین جمیعاً دون الحیاةِ الآخرة فقط.»

* الضُحیٰ: انبساط الشمس و امتدادالنهار و سُمِّیَ الوقت به... راغب برای توضیح مطلب افزوده است: و ضاحیة کلّ شیء، ناحیتهُ البارزةُ.

زمخشری، متوفّیٰ به سال ۵۳۸ هجری، ضمن اینکه مناسبت روز را با مسألهٔ وَحْی و تاریکی شب را با انقطاع وَحْی بیان کرده و ارتباطِ آیهٔ «و لَلآخرةُ خیرٌ لکَ مِنَ الاوُلیٰ» را هم به آیات پیشین باز گفته، افزوده است که خدای بزرگ، ضمن نفی تودیع [= ترک کردن] و ضمن نفیِ قِلیٰ [= شدت بغض و دشمنی] گفته است که نه تنها وَحْی، قطع نخواهد شد، بلکه تو حبیب خدایی و حال و وضع تو در آخرت بهتر است و برتر. سخن زمخشری چنین است[۱۶]:

«إنَّ أللّهَ مَواصِلُک بِالوَحْیِ إلیک وَ أنَّکَ حَبیبُ الله ولا تریٰ کرامة اعظم من ذلک ولا نعمة اجلّ منه، اخبره ان حاله فی الآخِرة اعظم من ذلک و اجلّ...»

سنائی در شعر:

لاجرم چندان شرابت بخشم از حضرت که تو

از عطا خشنود گردی و آن ضعیفان از خطا

آیهٔ: «وَلَسَوْفَ یُعْطِیکَ رَبُّکَ فَتَرْضیٰ» الضُحیٰ / ۵ را در نظر داشته و به بخشش بارگاه کبریائی اشاره کرده است. قرآن مجید در این آیه خواسته است بگوید:

پروردگار تو، آن‌چنان در آینده به تو، عطا و بخشش کند که تو خشنود گردی و راضی.

با اینکه از عطا و بخشش اسمی برده نشده ولی اضافهٔ «رَبّ» به کاف ضمیر تا اندازه‌ای بیانگر این معنی می باشد که چشمداشت آن پیامبر بزرگوار، این است که مردم تربیت بشوند و سختی ها و مشقّاتِ راهِ رسالت هموار گردد تا آن بزرگوار بتواند ابلاغ رسالت کند.

آیهٔ مزبور، برای تثبیت آیهٔ پیشین است، در این آیه از عطیّه سخنی نیست و مطلق است و به قول زمخشری[۱۷] وعده‌ای است که هم عطایای دنیائی را دربر می‌گیرد و هم ثوابهای اُخروی که «لا یَعلم کُنْهَهُ إلاّ الله».

شیخ طوسی هم ذیل آیهٔ مزبور نوشته است[۱۸]:

«وعد من الله ان یعطیه من النعیم والثواب و فنون النعم مایرضی النبی (ص) به و یوثره.»

قرطبی، ذیل آیهٔ «وَلَسَوْفَ یُعْطِیکَ رَبُّکَ فَتَرْضیٰ» حدیثی را نقل کرده که

اهمیّتِ پیامبر رحمت را نشان می دهد و کرامت آن بزرگ مرد را می رساند و آن حدیث این است: لمّا نزلتْ هذه الآیة قالَ النّبی صلّی الله علیه وسلّم: إِذَنْ واللهِ لا أرضیٰ و واحدٌ مِنْ أُمّتی فی النار»[۱۹].

در باب یتیم بودن پیامبر اکرم سنائی گفته است:

فضل ما تاجیت کرد از بهر فرق انبیا　　نه تو دُرّی بودی اندر بَحرِ جسمانی یتیم

دیوان سنائی ص ۱۲، س ۱۱

که در این شعر خودداشارتی است به آیهٔ:

«اَلَمْ یَجِدْکَ یَتیماً فَآوىٰ» الضحی / ٦

استفهام «اَلَمْ یَجِدْکَ یَتیماً» برای تنبیه است و طلب اقرار؛ سنائی هم به صورت استفهام انکاری «نه تو دُرّی بودی اندر بحر جسمانی یتیم» به کار برده است و در واقع، قرآن هم یتیم ناشناس بی مأویٰ یعنی آن پیامبر بزرگوار را مورد خطاب قرار داده و گفته است: آیا تو یتیمی نبودی که خدایت جا و پناه داد و به تو محبّت کرد، زیرا فعل «آویٰ» متضمن معنای کسی را در خانه خود جای دادن و در پناه گرفتن و بدو رحم کردن، می باشد.

شیخ طوسی ذیل آیهٔ «وَلَسَوْفَ یُعطیکَ رَبُّکَ فَتَرضیٰ» الضحی / ٦ نوشته است[۲۰]: خدا به پیامبرش وعدهٔ اعطای نعمت داده به اندازه‌ای که او راضی شود و سپس نعم دنیاوی را برشمرده است:

۱ ــ «اَلَمْ یَجِدْکَ یَتیماً فَآویٰ» که پس ازفوت پــدر(عبدالله) سر پرستی او را عبدالمطلب و سپس ابوطالب او را پناه داد و نسبت به او محبّت کرد.

۲ ــ «وَ وَجَدَکَ عائلاً * فَاَغْنیٰ.»

قرطبی نیز همان سخن شیخ طوسی را نوشته است[۲۱] و عبارت «عَدَّدَ سُبْحانَهُ مِنَنَهُ عَلیٰ نبیّه محمّد(ص) را ذیل آیات مزبور بیان کرده و سپس از قول مجاهد افزوده است که ممکن است کلمه «یتیم» در آیهٔ «اَلَمْ یَجِدْکَ یَتیماً فَآویٰ» از باب مجاز باشد؛ زیرا در زبان عربی می‌گویند: «دُرَّةٌ یتیمةٌ إِذا لَمْ یَکُنْ لَها مِثْلٌ».

* فالعائل: الفقیر از باب عالَ یَعیلُ عیلةً: اذا کَثُرَ عیالُه و افتقر رک: تفسیرالتبیان ۳٦۹/۱۰.

در این صورت معنای آیه چنین است: «الم یجدک واحداً فی شرفک لا نظیرٌ لک، فآواک الله باصحاب یحفظونک و یحوطونک.»

همین سخن قرطبی را، علامه طباطبائی نیز بیان کرده بدین صورت:

«وقیل: المراد بالیتیم الوحید الذی لا نظیر له فی الناس کما یقال دُرّیتیم...»

یعنی منظور از یتیم در این آیه، پدر مرده نیست بلکه منظور بی نظیر بودن است همچنان که دُرّ بی نظیر را، دُرّیتیم می‌گویند و در این صورت معنای آیه، چنین خواهد بود:

مگر نبود که خدا ترا فردی بی نظیر در میان مردم دانست و در نتیجه مردم را دور تو جمع کرد؟

در شعر:

نی تو راه شهر خود گم کرده بودی زابتدا

ما ترا کردیم با همشهریانت آشنا

دیوان سنائی ص ۱۲، س ۱۲

سنائی به پیامبر اکرم خطاب کرده و اشارتی است به آیه:

«وَ وَجَدَکَ ضالاً فَهَدیٰ» الضحی/۷

شیخ طوسی نوشته است[۲۳]: برای کلمهٔ «ضالّ» چند معنی گفته شده است:

احدها ــ وجدک لا تعرف الحقّ فهداک الیه بانْ نصب لک الادلّة و ارشدک الیها حتّیٰ عرفت الحقّ و ذالک مِن نِعَمِ الله. که در واقع گفته است که اگر هدایت خدا نبود هدایت نمی شدی.

۲ ــ ای پیامبر! ترا که از لحاظ نبوت و شریعت گمراه بودی، هدایت کرد.

۳ ــ تو ای پیامبر! در میان قوم گمراهی می زیستی و هدایت شدی [= و وجدک فی قومٍ ضَلالٍ اَیْ فکانَک واحدٌ منهم.]

٤ ــ «اِنّه لَمّا هاجَرَ اِلَی الْمَدینَةِ ضَلَّ فِی الطریقِ، وَضَلَّ دَلیلُه فَاَرشَدَهُمُ الله تعالیٰ اِلَی الطَّریقِ الواضِحِ حَتّیٰ وَصَلُوا...»

زمخشری نوشته است[۲٤]: «معناه الضلال عن علم الشرائع...» به دلیل آیهٔ:

«وَکَذٰلکَ اَوْحَیْنا اِلَیْکَ رُوحاً مِنْ اَمْرِنا ما کُنْتَ تَدْرِیَ ما الکِتابُ ولا الایمان...»

شوری / ۵۲

و قیل: ضَلَّ فی صباه فی بَعْضِ شِعابِ مکّه فَرَدَّهُ ابوجَهْلِ الی عَبْدِالْمُطّلب.

وقیل: اَضلّته حلیمة عِنْدَ بابِ مَکَّةَ حینَ فَطَمَتْه وَجاءَتْ بِهِ لِتَردّه علی عبدِالمطّلب.

و قیل: ضلّ فی حدایقِ الشامِ حینَ خَرَجَ اَبُوطالب.

فهداک: یعنی قرآن و شرائع به تو آموخت.

زمخشری به صراحت افزوده است که درست نیست که بگوییم آن بزرگوار هم بر دین و آیین کافران بوده، مَعٰاذَاللّٰه که چنین سخنی را بپذیریم؛ زیرا لازم است که انبیا پیش از نبوّت معصوم باشند و از کبائر و صغایر مبرّا.

قرطبی، کلمهٔ «ضالّ» را به معنای غافل از امرِ نبوّت، تفسیر کرده و گفته است[۲۵]:

«هُنا والضّلال بمَعْنیَ الْغَفْلَة» همچنان که در آیهٔ:

«قالَ عِلْمُها عِنْدَ رَبّی فی کِتابٍ لا یَضِلُّ رَبّی وَلا یَنْسیٰ» طه/ ۵۲

چنین است و فعل نفی «لایضل» به معنای «لایغفل» می باشد. البته قرطبی، اقوال دیگر را هم نقل کرده است و مثلاً نوشته است:

«و قال قومٌ: «ضالاً» «لم تکن تدری القرآن والشرائع، فَهَداکَ اللّٰهُ اِلی الْقرآنِ و شرائع الاسلام.»

قرطبی، ذیل آیه مورد بحث از قول متکلمان سخن جالبی گفته است و آن اینکه: اعراب درخت منفرد و تک درخت واقع شدهٔ در بیابان را، «ضالّ» گویند زیرا به وسیلهٔ آن، گمشدگان بیابان راه را می یابند، در این مورد هم قرآن معنای مجازی «ضالّ» را در نظر داشته و گفته است:

«وَ وَجَدَکَ ضالاً» ای لا اَحَدَ علی دینک، و انکَ وحیدٌ لَیْسَ مَعَکَ اَحَدٌ فهدیتُ بکَ الخلقَ اِلیَّ.»

علامه طباطبائی ذیل آیه مزبور، نوشته است[۲۶]:

منظور از «ضَلال» در این آیه، گمراهی نیست بلکه مقصود عدم هدایت است و منظور از هدایت نداشتن هم این است که اگر هدایت خدا نباشد تو هدایت نخواهی

یافت. البته ایشان اقوال مختلف دیگری را هم نقل کرده است.

سنائی درشعر:

بی نعیمت خواست کردن، مر تُرا تلقینِ حِرص

پیش از آن کانعامِ ما تعلیم کردست کیمیا

دیوان سنائی ص ۱۲، س ۱۴

به آیهٔ: «و وجدک عائلاً فاغنی» الضحی / ۸

اشارتی کرده است. جوان نادار و عیالمند، در نتیجه کوشش ها، مجرّب گردید و بصیر و در کار تجارت خبره و در امانت داری شهره؛ به طوری که نظر آن بانوی هوشمند و توانگر و بزرگوار را به خود جلب کرد و سرپرستی کاروانش را به عهده گرفت و در نتیجه آن یتیم نادار که مقدّر بود پیش از پیامبری دردها و بینوائیها را خود دیده باشد، پس از تحمّل آن سختی ها و ناهمواریها و گذراندن مرحلهٔ ناداری، به مرحلهٔ بی نیازی رسید.

شیخ طوسی هم ذیل آیهٔ مزبور نوشته است[۲۷]: «فالعائل: الفقیر، و هو ذوالعیلة من غیر جدّة. عال یعیل عیلةً: إذا کَثُرَ عیالُه و افتقر».

قرطبی هم ذیل آیهٔ مزبور نوشته است: عائل: فقیری که مالی ندارد. در تفسیر «فَاَغْنیٰ» نوشته است «فَاَغْناکَ بِخَدیجَةَ رَضِیَ اللهُ عَنْها».

قرطبی افزوده است که برخی از مفسّران نوشته اند: «وَجَدَکَ فَقیراً من الحُجَجِ والبَراهین، فَاَغْناکَ بِها» برخی نیز گفته اند که به مناسبت پیروزی درجهاد، غنائم به دست آمد و از اموال کفّار غنی شدی، لیکن این نظر را قرطبی نپذیرفته؛ زیرا سورهٔ «ضُحیٰ» مکّی است و جهاد در مدینه واجب شده[۲۸] است. علاّمهٔ طباطبائی هم «عائل» را به معنای تهی دستی دانسته که از مال دنیا چیزی ندارد.

العائل: الفقیر الذی لامال له. سپس افزوده است که خدای بزرگ پیامبر اکرم را پس از ازدواج با خدیجه دختر خویلد، که مال فراوانی داشت و همه را هم به آن حضرت هِبَه کرد، بی نیاز گردید[۲۹].

سنائی در اشعار:

با تو درفقر و یتیمی ما چه کردیم از کرم

تو همان کن ای کریم از خُلْقِ خود با خَلْقِ ما

مادری کن مَرْ یتیمان را بپرورشان به لطف
خواجگی کن سائلان را طمع‌شان گردان وفا

دیوان سنائی ص ۱۲، س ۱۵ و ۱۶

به آیات فَاَمّا الیَتیم فَلا تَقْهَرْ. وَاَمّا السّائِلَ فَلا تَنْهَرْ. الضحی / ۹ و ۱۰ نظر داشته است. در واقع قرآن، خواسته است بگوید: ای پیامبر، پس از دریافت نعمتهای بزرگ و گوناگون ربوبی و پس از آنکه تو خود یتیم بی پناه بودی و به درجه‌ای از عظمت رسیدی که دیگر مردم دنیا را هم پناه دادی. اکنون توجّه داشته باش که یتیم دل‌شکسته را نگران نکنی، یتیمی که از محبّت و پناهندگی پدر محروم شده و بیش از هر چیز به محبّت نیاز دارد، به او روی خوش نشان بده و انسانهای نیازمند وسائل را هم از خود مرنجان. جان کلام در این است که قرآن می‌گوید: اگر نتوانستی نیاز سائل را برآورده کنی، نباید او را رنجور کنی و ناامیدش سازی. قرآن نهی «لا تقهره» و «لا تَنْهَرْ» را به صراحت به انسانها گوشزد می‌کند. شیخ طوسی گفته است[۳۰]:

خطاب به پیامبر اکرم است ولی نهی از این کار برای همه مکلّفان است، ظاهراً خطاب خاص است ولی مصداق آنها جمیع مکلّفان می‌باشند. شیخ طوسی «اِنْتِهار» را داد و فریاد کردن در روی سائلِ طالبِ چیزی معنی کرده و افزوده است نه تنها یتیم را نباید مقهور کرد بلکه نسبت به هرکس که یار و ناصری هم ندارد، نباید شدّتِ عمل نشان داد.

گوئیا سنائی در شعر:

نعمت از ما دان و شکر از فضل ما کن تا دهیم
مر ترا زین شکر نعمت، نعمتی دیگر جزا

دیوان سنائی، ص ۱۲، س ۱۷

به آیهٔ «وَاَمّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ» الضحی / ۱۱

نظر داشته، زیرا خدای بزرگ در سورهٔ «الضُحیٰ» پس از آنکه یک سلسله

* راغب، کلمه «قَهر» را غلبه همراه با خوار کردن معنی کرده است «القَهر الغَلَبة وَالتَذلیلُ معاً و یُسْتعمَل فی کُلِّ واحدٍ منهما. رک: المفردات فی غریب القرآن، ذیل کلمهٔ «قَهر»

نعمتهای اعطائی خود را به پیامبر بزرگوارش بر می شمارد و او را که یتیمی بوده، پناه می دهد «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوىٰ» و لطف خاص پروردگار شامل حالش می شود وآن بزرگوار را از محیط آلودهٔ مکّه برکنار نگه می دارد و قوای او را پرورش می دهد و از گمراهیهای شرک و انحرافات محیطی او را دور می‌کند «وَ وَجَدَكَ ضالاًّ فَهَدىٰ» را در شأنش نازل می‌کند و از بینوائیها و نابسامانیها رهائیش می دهد و بانوی بزرگواری چون خدیجه از جان و دل ثروتش را در اختیار آن حضرت می‌گذارد و مصداق آجلای «فَوَجَدَكَ عائِلاً فَأَغْنىٰ» می شود[۳۱]. پس از این نعمتها است که سرانجام قرآن می‌گوید:

«و أَمّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ»

در واقع، قرآن خواسته است بگوید: یادآوری نعمت، خود نوعی شکر است. شیخ طوسی هم ذیل آیهٔ مزبور گفته است[۳۲]:

«معناه: أذكرْ نعم الله وَ أظْهِرْها و تحدّثْ بها وقد قيل: منْ شُكْرِ النعمة الحديث بها».

قرطبی هم ذیل آیهٔ مزبور نوشته است[۳۳]: «أنْشُرْما أنْعَمَ اللّهُ عَلَيْكَ بِالشُكْر وَالثناء. والتحديث بنعم اللّهِ والإعتراف بها شُكْرٌ»... «وَالخِطابُ للنبّي (ص) والحكم عامٌ له وَ لِغَيْرِهِ».

علامه طباطبائی[۳۴]، تحدیث نعمت را که به معنای یادآوری و نشان دادن نعمت است. خواه به زبان باشد و یا به عمل، شکر نعمت دانسته است و برای توضیح مقال، افزوده است و چنین بیان کرده است:

ای پیامبر بزرگوار! تو طعم ذِلّتی را که یتیم می چشد، چشیده‌ای و دل‌شکستگی او را احساس کرده‌ای، پس هیچ یتیمی را خوار مشمار وتلخی فقر را نیز درک کرده‌ای پس هیچ سائلی را از خود مران. و همه جا نعمت او را یادآور شو و آن را پنهان مدار.

«فَاشكُرْ نِعْمَتَه بِالتَحْديثِ بِها ولا تَسْتُرْها.»

سنائی در قصیده‌ای که با مطلع:

احسنت یا بدرالدُجیٰ، لبیک یا وجه العرب

ای روی تو خاقان□ روز وی مُوی تو سلطانِ شب

□ خاقان روز کنایه از آفتاب و «سلطان شب» کنایه از ماه است.

در بحر رَجَز مثمّن سالم، و رفعتِ پیامبر اکرم سروده، پس از چند بیت گفته است:

رویت چو «طاها» طاهرست «والّلیل» مویت ظاهرست

امْرِ «لَعَمْرُکَ» ناظرست، در پاک پاک آمد لقب

کلمهٔ «طه» اشارتی است به آیهٔ:

«طه. ما اَنْزَلْنا عَلَیکَ الْقُرآنَ لِتَشْقیٰ.» طه/ ۱ و ۲.

که در واقع قرآن مجید، به پیامبر اکرم، خطاب کردد [طه = از اسامی پیامبر اکرم[۳۵] است و معنای آن [یا طالب الحق، الهادی الیه] یعنی ای کسی که طالب حقّی و هدایت کننده به سوی آنی، می باشد] و گفته است: ای رسول! ما قرآن را بر تو نازل کردیم که خویشتن را به رنج درافکنی.

کلمهٔ «تَشْقیٰ» از مادهٔ شقاوت است و به معنای ضِدِّ سعادت. لیکن بنا به گفتهٔ راغب[۳۶]، گاه می شود که این ماده به معنای رنج و تَعَب می آید.

منظور سنائی از «وَالّلیل» اشارتی به آیه «وَالّلَیْلِ اِذا یَغْشیٰ» الّلیل/۱ و آیهٔ «وَالّلَیْلِ اِذا سَجیٰ» الضُحیٰ/ ۲ می باشد. خدای بزرگ در آیهٔ «وَالّلَیْلِ اِذا یَغْشیٰ» به شب سوگند یاد کرده وقتی که روز را می پوشاند و آن را فرا می‌گیرد و این فراگیری شب، روز را در آیهٔ «یُغْشَی الّلَیْلَ النَّهارَ٭» بخشی از آیه ۵٤/ اعراف.

نیز آمده است. علت اینکه برای لیل، فعل مضارع «یَغْشیٰ» آمده و برای نهار فعل ماضی «تَجلّی ●» آن است که خدای بزرگ خواسته به تاریکی زمانِ نزول آیه که آغاز ظهور دعوت اسلامی بوده و تاریکی فسق و فجور زمین را پوشانده بود، اشارتی کرده باشد و استمرار آن را نشان بدهد، در صورتی که اگر گفته می شد: «وَالّلَیْلِ اِذا غَشّاها» از نظر فاصله با دیگر آیات هم بهتر بود ولی از لحاظ معنی و مفهوم، رعایت این موضوع نشده بود و از فعل ماضی «غَشّیٰ» چنین چیزی استنباط نمی شد[۳۷]. و حال آنکه فعل مضارع «یَغْشی» حدوث تدریجی را هم نشان می دهد.

٭ خدای بزرگ روز را به پرده شب در پوشانید. در این آیه فاعلِ فعل «یُغشی» کلمهٔ «رَبّ» می باشد.

● والنّهارِ اِذا تَجلّیٰ. سورة اللیل/ ۲.

در سورهٔ «الشمس» نیز گفته شده است: «والنهارِ اذا جَلّیها. وَالّیْلِ اِذا یَغْشاها.»

به هر حال خدای بزرگ در این آیه به یک پدیدهٔ طبیعی دیگر سوگند یاد می‌کند و می‌گوید: سوگند به شب آن گاه که همی پوشاند. تصریح نشدن به مفعول فعل «یَغْشیٰ» و حذف آن، افاده عمومی می‌کند، در واقع خواسته است بگوید: تاریکی و شب سراسر ظاهر و باطن عالم را می پوشاند و بعد، قرآن به روز و روشنایی سوگند خورده که اشعهٔ نور بر آفاق می‌تابد «وَالنّهارِ اِذا تَجَلّیٰ».

قرطبی فعل مضارع «یَغْشیٰ» را «یُغطّی» معنی کرده و افزوده است که مفعول فعل، ذکر نشده؛ زیرا برخی گفته اند:

تقدیر جمله «یغشی النهار» است و بعضی هم «یغشی الارض» و برخی هم گفته اند:

«یَغْشیٰ الخلائِق» است و عده‌ای هم تقدیر جمله را «یغشی کلّ شیءٍ بظلمته» دانسته دربارهٔ «والنهارِ اذا تَجَلّیٰ» هم قرطبی گفته است:

«اِذا انکشَفَ وَ وَضَحَ وَ ظَهَرَ وَ بانَ بِضَوئِه عَنْ ظُلْمَةِ الّیْلِ.»

شیخ طوسی هم ذیل آیه «والّیْلِ اِذا یَغْشیٰ» نوشته است[۳۹]:

«هٰذا قَسَمٌ مِنَ اللهِ تَعالیٰ بِالّیْلِ اِذا غَشیه الظلام.»

سنائی در مصراع: «اَمْرِ «لَعَمْرُکَ» ناظر است، در پاک پاک آمد لقب» اشارتی به آیهٔ:

«لَعَمْرُکَ اِنّهم لفی سَکْرَتِهِمْ یَعْمَهُون» حجر/ ۷۲

کرده است، خدا در این آیه، به جان و حیات پیامبر گرامی سوگند یاد کرده تا «اِنَّهُمْ لَفی سَکْرَتِهِم یَعْمَهون» که اینان در مستی خود سخت سرگردانند را به خوبی بیان کند و توضیح دهد که اگر مستی شهوت و مستی غرور و لجاجت، مستی انحراف و کجروی، گروهی را از راه بدر برد، همه چیز نیست و نابود می‌گردد.

آیهٔ مزبور دربارهٔ قوم لوط است که قصدِ تجاوز به مهمانان لوط را داشتند و لوط که وقاحت آنان را دید، خواست آنان را از این کار زشت باز دارد و بدانان گفت: اگر هدف شما اِشباع غریزهٔ جنسی است چرا از راه مشروع و ازدواج صحیح وارد نمی شوید.

«قالَ هٰؤُلاءِ بَناتی اِنْ کُنْتُمْ فاعِلینَ» حجر/ ۷۱

این دختران من، آمادهٔ ازدواج هستند، اما مستی شهوت آنان را کور کرده بود و اراده کردند که به مهمانان لوط تجاوز کنند و آیهٔ «لَعَمْرُکَ اِنَّهُم لفی سَکْرَتِهِم یَعْمَهون» بیان حال این قوم متجاوز است که خدا به جان پیامبر و به حیات آن بزرگوار قسم خورده که آنان در مستی خود سرگردانند.

قرطبی، ذیل آیه مزبور نوشته است[۴۰]:

همه مفسران برآنند که خدای بزرگ در این آیه به حیات محمّد (ص) و جان او از باب شرافت و عظمت او سوگند یاد کرده و «هذا نهایةُ التّعْظیم و غایة البِرّ والتشریف» می باشد و از قول ابوالجوزاء، نقل کرده است که:

«ما اَقْسَمَ اللهُ بحیاة احد غیر محمّد (ص) لِاَنّه اَکرَم البَرِیّةِ عِنْدَه» و افزوده است که مرجع ضمیر «سَکْرَتِهِم» قوم لوط است که نمی دانند در صبح فردا چه بر آنان وارد خواهد شد. «فَاَخَذَتْهُم الصَّیْحَةُ مُشرقین» حجر/ ۷۳

و نیز قرطبی گفته است: والعمر بضمّ العین و فتحها لغتان و معناهما واحدٌ اِلاّ اَنّه لا یستعمل فی القَسَم اِلاّ بالفتح لکثرة الاستعمال...»

و توضیح داده که کلمهٔ «لَعَمْرُکَ» بنابر ابتدائیت مرفوع است و خَبَر آن، محذوف و تقدیر آن، چنین است: «لَعَمْرک مِمّا اقسم به[۴۱]»

سنائی در یک قصیدهٔ دیگر که در نعتِ رسول اکرم سروده و بر بحر رَمَلِ مثمن محذوف می باشد و آغاز آن چنین است:

چون به صحرا شد جمال سیّد کَوْن از عَدَم

جاهِ کسْرِیٰ زد به عالمهای عزل اندر قَدَم

دیوان سنائی ص ۱

مضمون آیهٔ مورد بحث را چنین در شعر گنجانده است:

آفتابِ کُلّ مخلوقات، آن کز بهر جاه

یاد کرد ایزد به جان او به قرآن در، قَسَم

دیوان سنائی ص ٤

که اشارتی است به آیهٔ: «لَعَمْرُکَ اِنَّهُمْ لَفی سَکْرَتِهِمْ یَعْمَهونَ» حجر/ ۷۲

شیخ طوسی [۴۲]، ذیل آیه مزبور از قول ابن عباس نوشته است:

عَمْر به معنای حیات است. عَمْر و عُمْر به یک معنی می باشد جز اینکه در مورد قَسَم به فتح عین است و افزوده است: فالسَّکْرَةُ: غمورالسهو للنفس وَ هٰؤُلاءِ فی سَکْرَةِ الْجَهلِ.

یَعْمَهون: ای یتحیّرون، ولا یبصرون طریق المرشد.

سنائی، در قصیدهٔ دیگری که در نعتِ رسول اکرم است و در بحر رَمَلِ مثمنِ محذوف و آغاز آن

روشن آن بَدْری که کمتر منزلش عالم بود خرّم آن صدری که قبله ش حضرتِ اعظم بود

دیوان سنائی ص ۹۹ س ۱۷

می باشد، پس از چند بیت، از مضمون آیهٔ «لَعَمْرُکَ اِنَّهُم لَفی سَکْرَتِهِم یَعْمَهونَ» بهره جسته و چنین گفته است:

با «لَعَمْرُک» انبیاء را فکرت رجحان کیست؟

با «عَفَا الله» اولیا را زهرهٔ یک دَم بود

با «اَلَمْ نَشْرَح» چه گویی مشکلی ماند به بند

با «فَتَرْضیٰ» هیچ عاصی در مقام غم بود؟

در مصراع نخست «لَعَمْرک» اشارتی است به همان آیهٔ ۷۲/ سورهٔ حجر و جملهٔ «عَفَا اللّهُ» مصراع دوم در چند آیه آمده است به شرح زیر:

«... عَفَا اللّهُ عَمّا سَلَفَ وَ عادَ فَیَنْتَقِمُ اللّهُ مِنه...» مائده / ۹۵

«یا اَیها الَّذینَ آمَنوا لا تَسْألوا عَنْ اَشْیاءَ اِنْ تُبْدَلکم تَسُؤکُمْ وَاِنْ تَسْألوا عَنْها حینَ یُنَزَّلُ الْقُرآنُ تُبْدَلکم عَفَا اللّهُ عَنْها...» مائده/ ۱۰۱

«عَفَا الله عَنْکَ لَمْ اَذِنتَ لَهم حَتّیٰ یَتَبَیَّنَ لَکَ الّذینَ صَدَقُوا...» توبه/ ۴۳

«وَجَزاءُ سَیئةٌ مِثلَها فَمَنْ عفا وَاَصْلَحَ فَاَجْرُهُ عَلَی الله...» شوری/ ۴۰

در بحث از آیهٔ نخست [مائده/ ۹۵] قرطبی نوشته است [۴۳]: منظور از «ما سَلَف» عملی است که در جاهلیّت انجام می داده اید یعنی: «فی جاهلیّتکم مِنْ قتلکم الصید...»

و در بحثِ از آیهٔ دوم [مائده/ ۱۰۱] قرطبی، ذیل جملهٔ «عَفَا الله عنها» نوشته

است[۴۴]:

عَنِ المسئلةِ التی سَلَفَتْ مِنْهُمْ» و قیل: عَنِ الأشیاء التی سألوا عَنْها مِنْ اُمُورِ الجاهِلیّةِ و ما جَریٰ مَجراها».

شیخ طوسی ذیل جملهٔ «عَفَا اللّهُ عَنْها» نوشته[۴۵] است: در مرجع ضمیر «عَنْها» دو قول است:

برخی مرجع ضمیر را «مسألة» دانسته؛ زیرا جملهٔ «لا تسألوا» دلیل بر آن است که ضمیر به «مسألة» بر می‌گردد «فیکون العفو عن مسألتهم التی سَلَفَتْ مِنْهُمْ.»

بعضی نیز گفته‌اند که ضمیر در «عنها» به «آشیاء» * بر می‌گردد و «آشیاء» هم به امور جاهلیّت و نظائر آن، مرتبط می‌شود. در واقع مفهوم کلی آیهٔ مورد بحث این است که قرآن خواسته است بگوید: از اموری که افشای آنها باعث ناراحتی و دردسر شما می‌شود پرسش نکنید.

«یا اَیُّها الّذینَ آمَنوا لا تَسْألُوا عَنْ آشیاءَ اِنْ تُبْدَلَکُمْ تَسُؤکُمْ...»

در بخش پایانی هم قرآن، از عفو خدا و بخشندگی و حِلْم او، سخن گفته است:

در بحث از آیهٔ سوم [= توبه/ ۴۳] قرآن، نخست دربارهٔ پیامبرش از عَفْو، سخن گفته و سپس موآخذه کرده، البته عتاب خدائی جنبهٔ کنایی داشته؛ زیرا شأنِ نزول آیه، دربارهٔ مُنافقانی است که با عذرهای گوناگون اجازه خواستند که از شرکت در میدانِ جنگ تبوک، معذور باشند[۴۶].

شیخ طوسی هم در ذیل آیهٔ مزبور نوشته است[۴۷]:

جملهٔ «عَفَا اللهُ عَنْکَ» خطابِ عتاب‌آمیزی است در باب اجازه دادن به آنان که اجازه خواستند تا بعدها در جنگ تبوک شرکت کنند و پیامبر هم اجازه داد.

در باب حقیقتِ معنای «عَفْو» هم شیخ طوسی نوشته است:

«حَقیقَةُ العَفْو الصَفْحُ عن الذَّنْبِ وَ مثله الغفران و هو ترک الموآخذة علی الاجرام» و در ذیل «لِمَ آذِنْتَ» هم نوشته است[۴۸]:

* شیخ طوسی نوشته است: در وزن کلمهٔ «اشیاء» سه قول است: کسائی، وزن آن را «اَفعال» دانسته است. اخفش و فرّاء، کلمه را بر وزن «اَفْعلاء» و خلیل و سیبویه آن را بر وزن «لَفعاء» دانسته‌اند. رک: تفسیرالتبیان ۳۶/۴.

«عاتَبَ اللهُ تعالیٰ نبیَّه (ص) لِمَ اَذِنَ لِقومٍ من المتأخّرینَ عَنِ الخروجِ معه إلیٰ تبوک...»

سنائی دریکی از قصائدش که در نَعْتِ رسول اکرم است با مَطْلَع:

ای سنائی گر همی جوئی زلطف حق سنا عقل را قربان کن اندر بارگاه مصطفا

دیوان سنائی ص۱۹

دریکی از ابیات قصیده که گفته است:

این یکی گوید به فرمان «اِستَجیبُوا للرسول»

و آن دگر خواند ز ایمان «یَفْعَلُ الله ما یَشاءُ»

دیوان سنائی ص۲۰

درمصراع نخست به آیهٔ:

«یا اَیُّها الّذینَ آمنوا اِستَجیبُوا لله وللرّسُول اِذا دَعاکُم لِما یُحییکُم...» انفال/ ۲۴

اشاره کرده؛ زیرا قرآن درآیهٔ مزبور به مؤمنان فرمان داده که دعوت خدا و پیامبر را به هنگامی که شما را به چیزی می خوانند که شما را زنده می‌کند، اجابت کنید. البته معلوم است که دعوت اسلام به زندگی بهتر و حیات معنوی واقعی و اخلاقی و اجتماعی است؛ زیرا مردم قبل از اسلام، فاقد حیات معنوی واقعی و اخلاقی بودند و درجاهلیّت اززندگی مادی حیوانی برخوردار بودند و اززندگی معنوی عقلانی محروم، خدا و پیامبرش آنان را به حیات معنوی وزندگی واقعی دعوت کردند.

شیخ طوسی، ذیل آیهٔ مزبورنوشته است[۴۹]:

خدای بزرگ در این آیه دستور داده که مؤمنان دعوت خدا و رسولش را اجابت کنند «والاستجابة طلبُ موافقة الداعی فی ما دَعا الیه علی القطع به» و از قول ابوعبیده و زجّاج نقل کرده که «اِستَجیبُوا: اَجیبُوا» *

* قرطبی ذیل آیهٔ ۲۴/ سورهٔ انفال [ج ۷/ ۳۸۹ و ۳۹۰ الجامع لاحکام القرآن] از قول ابوعبیده، گفته است: اِستجیبوا، به معنای «اَجیبوا» می باشد.

مشهور آن است که فعل «اِستجاب» به لام متعدّی می شود و فعل «اَجابَ» بدون لام، و در تفسیر «لِما یُحییکُمْ» هم نوشته است: یحیی دینکم و یعلّمکم. و افزوده است که مراد و منظور از «لِما یُحییکُمْ» جهاد است؛ زیرا جهاد، سبب حیات است و مَوْت در جهاد حیات اَبَدی است، به دلیل آیهٔ: ولا تَحْسَبَنَّ الّذینَ قُتِلوا فی سبیلِ الله

←

و در ذیل همین آیه به تفاوت میان کلمهٔ «دُعاء» و «اَمر» اشاره کرده و گفته است :

«والفرقُ بَیْنَ الدعاء الی الفعل و بین الامر به انّ الامرفیه ترغیب فی الفعل المأموربه و یقتضی الرتبه، و هی ان یکون مُتوجّهاً الی مَنْ دونه، و لیس کذلک الدعاء لانّه یصحّ من دونک لک.»

سنائی در مصراع دوّم بیتِ موردِ بحث [= وان دگر خواند ز ایمان یَفْعَلُ اللّٰهُ ما یَشاء] به آیهٔ :

«یُثَبِّتُ اللّهُ الذینَ آمنوا بالقول الثابت فی الحیوة الدنیا و فی الآخرة و یضلّ اللّه الظالمین و یَفْعَلُ اللّه ما یَشاءُ» ابراهیم/۲۷

اشاره کرده است. شیخ طوسی، ذیل آیهٔ مزبور نوشته است[۵۰]: منظور از قول ثابت در حیات دنیا، ایمان است. قرطبی هم از قول ابن عباس نقل[۵۱] کرده که منظور از قول ثابت «لا اِلٰه اِلاّ اللّه» می باشد.

سنائی در شعر:

تکیه بر شرع محمّد کن و بر قرآن کن
زان کجا، عُرْوَهٔ وُثقای تو جز قرآن نیست

دیوان سنائی ص۵۹

به آیهٔ : «... فَمَنْ یَکفُر بالطّاغوتِ و یُؤمِنْ بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَکَ بِالعُروَةِ الْوُثْقیٰ لاَانفِصامَ لَها وَاللّهُ سَمیعٌ عَلیمٌ.» بقره/۲۵۶.

توجه داشته و ممکن است به آیهٔ وَمَنْ یُسْلِم وجهه اِلی اللّه وهومحسن فَقَدِسْتَمسک بالعروة الوثقی وَاِلی اللّهِ عاقِبَةُ الاُمُور.» لقمان/۲۲

اشارتی باشد.

در آیهٔ نخست، قرآن گفته است: هرکه کفرورزد به طاغوت و به خدا بگرود، البته به دست آویز استوار محکمی چنگ زده که گسیختگی در آن نیست. سنائی هم قرآن را عروة الوثقی دانسته و این خود تشبیه معقول به محسوسی است و یا بالعکس، زیرا چنگ زدن و پیوستن به حلقه ای بس استوار و پایدار که سررشته اش به نیروی عظیم هستی، وابسته است و

←

اَمْواتاً بَلْ اَحْیاءٌ...» آل عمران/ ۱۶۹.

هرکه بدان درآویزد، ازسقوط مصون خواهد بود، زیرا حلقهٔ ایمان به مبدء قدرت وابسته است و در معرض انفصام و گسیختگی، نیست؛ درواقع قرآن گفته است هرکس به طاغوت کافرشود و از هرآیین ومسیرانحرافی روبرگرداند وبه خدا ایمان آوردبه دستگیرهٔ محکمی دست زده که هرگز گسسته نگردد.

شیخ طوسی ازقول مجاهد، نقل کرده[۵۲] است که:

منظوراز «عُروة الوثقیٰ» ایمـان بـه خداست و کلمهٔ «عُروَة» از «عُرْوَة الدَلْو ونحوه لأنّها متعلقةٌ» گرفته شده و درمعنای اصلی کلمه عروة، تعلّق و وابستگی هست. و شیخ طوسی از قول ازهری نقل کرده است[۵۳]:

«العروة: کلّ نباتٍ له اصل ثابت... شُبِّهت عُرَی الاشیاء فی لزومها.» و کلمه «اِنفصام» به معنای انقطاع است و کلمهٔ «فَصْم» شکستن است همچون شکستنِ شیشه.

درآیه دوم [لقمان/۲۲] نیز «عروة الوثقی» آمده وقرآن گفته است:

کسی که روح خود را تسلیم خدا کند، درحالی که نیکوکارباشد به دستگیرهٔ محکمی چنگ زده و به تکیه گاه مطمئنی تکیه کرده[۵۴] است یعنی درواقع آن کس که باتوجّهِ کامل و با تمام وجود به خدا روآورد، او محسن است و درواقع به دستگیرهٔ محکمی چنگ زده که به آن از سقوط درقعر درّهٔ مادیگری نجات می یابد.

شیخ طوسی هم ذیل آیهٔ مزبورنوشته است[۵۵]:

هرکه طاعت و عبادت او فقط برای خدا باشد و جنبهٔ تظاهر و ریا نداشته باشد «هُوَ مُحْسِنٌ» أیْ لا یخلط طاعاته بالمعاصی. اومتمسّک به عروة الوثقی شده وبه قول شیخ طوسی:

«فقد تعلّق بالعُروَةِ الوثیقة التی لا یخشی انتقاضها» یعنی در واقع به علتِ توثّق، شکستن آن ناممکن است. قرآن مجید درآیهٔ بعد برای عظمتِ مقام محمّد (ص) گفته است: «وَمَنْ کَفَرَ» یا مُحمّد مِن هؤلاء الناس «فَلا یَحْزُنک کفره» ای لا یغمک ذلک...»

قرطبی ذیل آیه [لقمان/۲۲] نوشته است[۵۶]:

منظوراز «ومن یُسْلِمْ وجهَهُ اِلَی الله...» یخلص عبادته وقصده اِلی الله تعالیٰ، می باشد که دراین صورت، اطلاق کلمهٔ «مُحسن» براو می شود ودرواقع متمسّک به عروة الوثقی شده که به قول ابن عباس منظور «لا اِلٰه اِلاّ الله» است.

قرطبی افزوده است که منظوراز «وَاِلَی اللّهِ عاقِبَة الاُمُور» بخش پایانی آیه هم، توکّل بر

اوست و سرنوشت همه چیز بدوست.

ونیز قرطبی، ذیل آیهٔ «... فَمَنْ یَکفُرْ بِالطّاغُوتِ...» بقره/۲۵۷
نوشته است[۵۷]: جملهٔ «فَقَدِ استَمْسَکَ بِالعروَةِ الوُثقیٰ» جواب شرط است و جمع کلمهٔ «وُثقیٰ» «وُثُق» است مانند: «فُضْل و فُضْلیٰ» و ریشهٔ کلمه «وَثاقة» است.

و این آیه، تشبیه است لیکن مفسران در مشبه به، اقوال مختلف نقل کرده اند. مجاهد گفته است منظور از «عُروَةُ الْوُثقیٰ» ایمان است و سُدّی مراد از آن را اسلام دانسته و ابن عباس و سعید بن جُبَیْر و ضحّاک مقصود را «لا اِلهَ اِلاّ اللهُ» دانسته اند، که البته مفهوم تمام اینها یک چیز است. توضیح قرطبی در باب بخش پایانی [= واللهُ سمیعٌ علیم] جالب است، زیرا کفر به طاغوت و ایمانِ به خدا از چیزهایی است که آدمی به زبان می گوید و به قلب معتقد می شود، این است که قرآن گفته است سمیع و شنواست، برای نُطق و علیم است و دانا از جهت معتقد.

سنائی در قصیدهٔ دیگری که در نعت رسول اکرم (ص) سروده و بر وزن «فاعلا تن فاعلا تن فاعلا تن فاعلن» یعنی بَحْرِ رَمَل مثمّن محذوف می باشد، چنین گفته است:

باش تا حسن نگارم خیمه بر صحرا زند ... شورها بینی که اندر جنّـةَ المأوىٰ زند
از علای خلق او عالم چو علّیین شود ... پس خطابش قرب «سُبْحانَ الّذی اَسْریٰ» زند
کیست کو پهلو زند با آنکه دولتخانه را ... از بزرگی سر به «اَوادنیٰ» و «ما اَوْحیٰ» زند
در حجاب کبریا چون باریا جولان کند ... تکیه کی بر مسند «لاخَوْف» و «لا بُشْریٰ» زند

دیوان سنائی ص۹۵، س۳ تا ۶

سنائی در بیت دوم، به آیهٔ:
«سُبحانَ الّذی اَسْریٰ بِعَبْدِه لَیْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ...» بنی اسرائیل/۱
اشارتی کرده که در باب سیر شبانه پیامبر بزرگوار که جنبه اعجازآمیز و کاملاً خارق عادات بوده می باشد. در واقع خدای بزرگ خواسته است که بخشی از آیات عظمت خود را به پیامبر نشان دهد. «لِنُرِیَهُ مِنْ آیاتِنا» کلمهٔ «مِنْ» نشان می دهد که آیاتِ عظمتِ خداوند، آن قدر زیاد است که پیامبر اکرم با تمام عظمتش، تنها بخشی از آن را مشاهده کرده است.

شیخ طوسی[۵۸]، ذیل آیهٔ مزبور توضیح داده که «تسبیح» مصدر است و «سُبحان» اسم مصدر همچون «تکفیر» و «کُفران». از قول سیبویه نقل کرده که کلمهٔ «سُبْحان»: بَراءةَ اللّهِ مِنَ السوء می باشد و لاینزّه بلفظ سبحان غیرالله. اسراء هم سَیْر در شب است. «لیلاً» هم به معنای پاره‌ای از شب می باشد.

در بحث از «اَلّذی بارَکْنا حَوْلَهُ» هم دو قول را نقل کرده است.

۱ ــ بالثِمار و مَجاري الاَنْهار.

۲ ــ بارکنا حَوْلَه بِمَنْ جَعَلْنا حَوْلَهُ مِنَ الاَنْبِیاءِ وَالصالِحینَ وَ لِذلِکَ جَعَلَهُ مقدّساً.

شیخ طوسی، ذیل آیهٔ مزبور نقل کرده است[۵۹]:

«اِنّه عرج به في تلک اللیلة الی السمواتِ حتّیٰ بَلَغَ سدرةَ المُنْتَهیٰ في السماءِ السابعةِ و أراهُ الله تعالیٰ مِنْ آیاتِ السّمٰواتِ والارض ما ازدادَ به معرفة و یقیناً، وَ کانَ ذلِک في یَقْظَتِه دونَ مَنامِه وَالّذي یشهد من القرآن الإسراء من المسجد الحرام الیٰ المَسْجِدِ لاقصیٰ، والباقي یعلم بالخَبَرِ.» قرطبی هم ذیل آیهٔ مزبور نوشته است[۶۰]:

کلمهٔ «سبحان» اسم غیر متمکن است و اعراب گوناگون بر آن وارد نمی شود و الف و لام هم بر آن نمی چسبد و معنای آن: «التنزیه والبراءة الله عزّوجلّ مِن کلّ نَقْصٍ» می باشد.

از پیامبر اکرم هم روایت شده که در معنای «سُبْحان» گفته است: «تنزیه الله مِنْ کل سُوءٍ» قرطبی در انتخاب کلمه «عبد» برای پیامبر اکرم در آن حالت از قول قشیری، نوشته است[۶۱]: «لمّا رفعه الله تعالیٰ اِلیٰ حَضْرَته السنیّة، و ارقاه فوقَ الکواکب العلْویة، الزمه اسم العبودیّه تواضعاً لِلاُمّةِ.»

و نیز قرطبی در باب اینکه «اِسراء» و سیر شبانه در جسم پیامبر بوده و یا در روح او و آیا در یقظه بوده و یا در مَنام؟ بحث جالبی را طرح کرده و سرانجام چنین استنباط کرده است که اگر «اِسْراء» فقط در خواب بود و روح آن بزرگوار به معراج می رفت، در قرآن به جای «اَسْریٰ بِعَبْدِه» گفته می شد: «اَسْریٰ بِروحِ عَبْدِه» و از طرفی آیهٔ «ما زاغَ البَصَرُ وما طَغیٰ» النجم/۷

خود دلیل دیگری است بر معراج جسمانی، زیرا در این آیه، قرآن گفته است چشم پیامبر

در مشاهده خود نه چپ و راست شد و نه از حدّ و مقصد خود تجاوز کرد و آنچه را دید، عین واقعیت بود.

از قول ابن عباس هم نقل کرده که در تفسیر آیه گفته است: «أیْ ما عدل یمیناً ولا شمالاً ولا تجاوز الحدّ الذی رآی[۶۲].»

از طرفی اگر «اِسراء» در نوم می بود، قرآن می‌گفت:

«سُبْحانَ الَّذی فی النوم اَسْریٰ»

قرطبی ذیل جملهٔ «اِلَی المَسْجِدِالاقصیٰ» نوشته است:

سُمّیَ الاَقْصی لِبُعد ما بَیْنَه وبَیْنَ المسجد الحرام و کان اَبْعَد مسجدٍ عَنْ اَهْلِ مکه فی الاَرْضِ.» در باب «اَلّذی بارَکْنا حَوْلَهُ» هم نوشته شده:

«قیل: «بالثِمار و بِمَجاری الاَنْهار و قیل: بِمَنْ دُفِنَ حَوْلَهُ مِنَ الاَنْبیاءِ والصّالحین و بهذا جَعَلَه مقدساً.»

و آیاتی که عجائب به نظر می آمده و خدا خواسته است آنها را به پیامبرش بنمایاند و دیگران را نیز بیاگاهاند عبارت بوده از: «اِسراء من مکة الی المسجد الاَقصیٰ فی لیلة و هو مسیرةُ شَهْرٍ عروجه الی السماء و وصفه الانبیاء واحداً واحداً...»[۶۳]

سنائی در بیت:

کسیت کو پهلو زند، با آنکه دولتخانه را   از بزرگی سر به «اَوْاَدنیٰ» و «ما اَوْحیٰ» زند

اشارتی به آیات:

«فَکانَ قابَ قَوْسَیْنِ اَوْاَدْنیٰ. فَاَوْحیٰ اِلیٰ عَبْدِهِ ما اَوْحیٰ» نجم/ ۹ و ۱۰

کرده است. در این آیات قرآن گفته است: مرتبه قرب، به اندازه ای بوده که فاصلهٔ میان او و محبوب به قدر دو کمان یا کمتر بود «فَکانَ قابَ قَوْسَیْنِ اَوْاَدْنیٰ» و سپس خداوند وحی کردنی ها را به بنده وحی کرد «فَاَوْحیٰ اِلیَ عَبْدِه ما اَوْحیٰ»

البته واضح است که عبارت «فکانَ قابَ قَوْسَیْنِ اَوْاَدْنیٰ» جنبه کنایه‌ای دارد و منظور بیان شدّتِ قُرب است و خدا با بندگانش فاصله مکانی ندارد تا با «قوس» و دیگر چیزها سنجیده شود[۶۴]. و شهود باطنی مورد نظر است، این است که قرآن می‌گوید: نزدیک شد و نزدیک‌تر شد آن چنان که میان او و پروردگارش به اندازهٔ دو قوس بیشتر نبود و در همین جا بود که آنچه وحی کردنی بود، خداوند به بنده‌اش وحی کرد.

قرطبی، ذیل آیهٔ مزبور نوشته است[۶۵]:

«کانَ مُحمّد (ص) مِنْ رَبّه أوْ مِنْ جِبْریلَ «قاب قوسین» أیْ قَدْرَ قَوْسَین عربیّتین» عبارت در اصل چنین بوده است: «فَکانَ مِقْدارُ مسافَةِ قُرْبِه مِثْلَ قابِ قوسین». این مضاف‌ها، حذف شده است.

قرطبی از قول قاضی عیاض نقل[۶۶] کرده که منظور از دُنُو و قُرْبِ پیامبر به خدا «ابانة عظیم منزلته و تشریف رتبته، و اشراق أنوارِ معرفته و مشاهده اسرار غَیْبه و قدرته...» می باشد. درباب ضمیر مستتر در «کانَ» هم از قول قاضی عیاض، نقل کرده، اگر ضمیر به «اَللّه» برگردد و نه به جبرئیل نهایت قرب را می رساند.

سنائی در بیت:

نه سیّد بود کز هستی، شبی گُم شد در این منزل

رسید آن جا کزو تا حق، کمانی بود و کمتر زان

دیوان سنائی ص ۲۳۱ س ۱۰

نیز به آیات: «وَهُوَ بِالأُفُقِ الأعْلیٰ. ثُمَّ دَنا فَتَدَلّیٰ. فَکانَ قابَ قَوْسَیْنِ أوْأدْنیٰ» نجم / ۷ — ۹

شیخ طوسی در باب مرجع ضمیر «هُوَ» نوشته است[۶۷]:

«و محمد (ص) بِالأُفقِ الأعْلیٰ: ای سماءالدنیا عندالمعراج»

که پیامبر اکرم در افق اعلیٰ قرار گرفته و سپس نزدیک و نزدیک‌تر شده تا آن که فاصله او به اندازهٔ دو کمان یا کمتر بود. در این آیات کلمه «تدلّیٰ» به معنای نزدیک شدن است و در واقع تأکیدی است برای فعل «دَنا» که پیش از آن آمده است.

راغب هم یکی از معانی «تَدَلّیٰ» را دُنُو معنیٰ کرده و آیهٔ «ثُمّ دَنا فَتَدَلّیٰ» را هم مثال آورده است[۶۸].

کلمهٔ «قاب» هم به معنای اندازه و «قوس» به معنای کمان است بنابراین «قاب قوسین» به مقدار طول دو کمان می باشد.

برخی هم «قوس» را از مادهٔ قیاس دانسته‌اند و چون مقیاس عرب اندازهٔ ذراع بوده است بنابراین «قاب قوسین» به معنای دو ذراع می باشد[۶۹].

شیخ طوسی[۷۰] از قولِ حسن و قتادة و ربیع نقل کرده که مرجع ضمیر «دَنا و

«تَدَلّیٰ» جبرائیل است. سپس افزوده است: وفیه تقدیمٌ و تأخرٌ والتقدیر: ثُمَّ تَدَلّیٰ فَدَنٰا و از قول زجّاج نقل کرده است: معنی دَنا وتَدَلّیٰ واحدٌ لاِنَّ المعنیٰ اِنّه قرب وتدلّیٰ زادَ فی القرب کما یقال: دَنا فلانٌ وَقَرُبَ.

درباب «فَاَوْحیٰ اِلیٰ عَبْدِهِ مٰا اَوْحیٰ» هم شیخ طوسی نوشته است[۷۱]:

«قیل: اَوْحیٰ جبرائیل اِلیٰ عبدالله محمّد مٰا اَوحیٰ. و قیل اَوحیٰ الله اِلیٰ عبده محمّد ما اَوْحیٰ» و محتمل است که «مٰا» مصدری باشد و تأویل جمله چنین:

«فَاَوْحیٰ اِلیٰ عَبْدِهِ وَحْیاً» و نیز احتمال دارد که «مٰا» موصوله باشد و تقدیر جمله چنین: «فَاَوْحیٰ اِلیٰ عَبْدِهِ اَلّذی اَوْحیٰ اِلَیْهِ» وَالمعنی: اَوْحیٰ جبرائیل اِلیٰ مُحمّد ما اَوْحیٰ اِلَیْهِ رَبُّهُ. و هو قول ابن زید.

قرطبی نیز نقل[۷۲] کرده که در کلام تقدیم و تأخیر بوده و اصل آیه چنین است: تَدَلّیٰ فَدَنٰا زیرا تَدَلّیٰ سبب دُنُو می شود.

سنائی در قصیدهٔ معراجیه که از عظمت پیامبر اکرم سخن گفته در بیت چهارم سروده است:

در حجاب کِبْریا چون باریا جولان کند تکیه کی برمسند «لاخوف» و «لابُشریٰ» زند

که اشارتی است به آیهٔ: «یَوْمَ یَرَوْنَ الْمَلائِکَةَ لا بُشریٰ یَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمینَ وَیَقُولُونَ حِجْراً مَحْجُوراً» فرقان/ ۲۴

و این آیه زبان حال مُستکبران و کسانی است که گرفتار کبر و خودبینی شدند «... لقد استکبروا فی اَنْفُسِهِمْ...» فرقان/۲۱

و می خواهند که فرشتگان را به‌بینند اما روزی که فرشتگان را می بینند روزی است که در آن روز، بشارتی برای مجرمان نخواهد بود و در آن روز از دیدن فرشتگان خوشحال نخواهند شد. «لا» در کلمهٔ «لابُشریٰ» ممکن است برای نفی باشد چنان که بسیاری از مفسّران گفته اند و نیز احتمال دارد که در مقام نفرین باشد در این صورت معنای جمله چنین می شودد

«در آن روز بشارت بر مجرمان مباد[۷۳]»

شیخ طوسی ذیل جملهٔ «لابُشْریٰ یَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمین» نوشته است[۷۴]:

قرآن مجید بیان کرده که هیچ بشارتی برای مجرمان در روز قیامت، نیست.

مجرم* کسی است که جُرمی کند و مرتکب معاصی گردد.

شعر:

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی

که اِدریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

ص ۲۷ دیوان سنائی

اشارتی است به آیهٔ: «وَاذْكُرْ فِي الْكِتابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كانَ صِدِّيقاً نَبِيّاً وَرَفَعْناهُ مَكاناً عَلِيّاً» مریم / ۵۷

قرآن مجید از ادریس** که بسیار راستگو و تصدیق کنندهٔ آیات خدا و تسلیم در برابر حقّ بوده سخن به میان آورده و به مقام بلند و پایهٔ والای او که عظمتِ معنوی و درجات روحانی است اشاره کرده است. سنائی هم در این شعر ضمن اینکه به موتِ ارادی اشاره کرده، مقام ادریس را نیز ستوده است و از او که به علّت صالح بودن به مرتبت بلندی نزد خدا رسیده، اسم می برد.

شیخ طوسی ذیل آیهٔ مزبور نوشته است[۷۵]:

«واذکر فی الکتاب» الذی هوالقرآن. صدیق بودن ادریس را هم به معنای کثیرالتصدیق بالحقّ دانسته است.

و نیز در آیهٔ: «وَإِسْمٰعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَاالْكِفْلِ كُلٌّ مِنَ الصّابِرِينَ» انبیاء / ۸۵ به ادریس اشاره شده و گفته شده است که به یادآور که اسمعیل و ادریس و ذاالکفل همه از صابران بودند و در برابر مشکلات طاقت‌فرسای زندگی صبر و مقاومت به‌خرج دادند و اُلگویی از استقامت و پایمردی بودند.

شیخ طوسی ذیل آیه مزبور نوشته است[۷۶]:

خدای بزرگ در این آیه خبر داده است که اینان همه از صابران بودند «یصبرون علی بلاء الله والعمل بطاعته، دون معاصیه.»

* والمجرمین. معناه الّذین أجْرَموا وارتکبوا المعاصی. رک: تفسیر التبیان ۷/ ۴۲۶.

** قرطبی ذیل آیه ۵۷ سوره مریم نوشته است[۷۷]: ادریس را از آن جهت ادریس گفتند که: اول من خطّ بالقلم... و سُمّیَ ادریس لکثرة درسه لکتاب الله تعالیٰ و انزل الله عَلَیْه ثلاثین صحیفة...»
کلمهٔ «ادریس» غیر منصرف است.

سنائی از بی خبری انسان و در خواب غفلت بودنش چنین یاد می‌کند.

امروز خفته ایم چو اصحاب کهف، لیک فردا ز گور باشد «کهف» و «رقیم» ما

دیوان سنائی ص ۳۱

که اشارتی است به آیهٔ: «اَمْ حَسِبْتَ اَنَّ اَصْحابَ الْكَهْفِ وَالرَّقیمِ کانوا مِنْ آیاتِنا عَجَباً». کهف/ ۸

یعنی. آیا گمان کردی که اصحاب کهف و رقیم ٭ از آیات عجیب ما بودند؟! که مفهوم آن چنین است: ما آیات عجیب‌تری در آسمان و زمین داریم که هریک از آنها نمونه‌ای از عظمت و بزرگی آفرینش است. داستان اصحاب کهف از آنها شگفت انگیزتر، نیست.

گروهی از انسانهای با ایمان برای حفظ عقیدهٔ خود و مبارزه با طاغوتِ روزگارِ خود، به غاری از کوه که از همه چیز تهی بود پناه بردند□ و از این راه استقامت و پایمردی خود را در راه ایمان نشان دادند، نام این گروه «اصحاب کهف» یاران غار گذارده شد.

ظاهراً آیه، نشان می دهد که اصحاب کهف و رقیم، یک گروه بوده‌اند؛ زیرا در قرآن از یک گروه فقط سخن به میان آمده است.

وجه شَبَه در شعر سنائی «امروز خفته ایم چو اصحاب کهف لیک» این است که این جوانمردان که به غار پناه بردند دستشان از همه جا کوتاه شده بود رو به خدا آوردند «... فَقالُوا رَبَّنا آتِنا مِنْ لَدُنْکَ رَحْمَةً وَهَیِّئْ لَنا مِنْ اَمْرِنا رَشَداً» کهف/ ۱۰

این جوانمردان سالها در غار در خواب فرو رفتند و چون سالهای درازی خواب

٭ رَقیم: از مادهٔ «رَقْم» بر وزن زَخْم، کتاب و یا لوحه و یا نامه‌ای که چیزی در آن نگاشته شده باشد و به قول راغب[۷۸]: قیل اسم مکان و قیل نُسِبوا الی حَجَر رقم فیه اسماؤهم.

□ اذا اَوَی الْفِتْیَةُ اِلَی الْکَهْفِ...

فِتیه: جمع فَتیٰ: جوانِ نوخاسته و شاداب، ولی گاه به افراد صاحب سنّ و سال که روحی جوان و شاداب دارند نیز «فَتیٰ» گفته می شود و معمولاً این کلمه با یک نوع مدح به خاطر صفات جوانمردی و مقاومت و شهامت و تسلیم در مقابل حقّ همراه است. شاهد این سخن حدیث امام صادق(ع) است.

«اَمَا علمتَ اَنَّ اَصْحابَ الکهف کانوا کُلُّهُمْ کُهُولاً فَسَمّاهُمْ اللّٰهُ فِتْیَةً بِایمانِهِمْ» سپس امام اضافه کرده است: «مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَ اتَّقیٰ فَهُوَ الْفَتیٰ» رک: تفسیر نمونه ۱۲/ ۳۵۷.

آنها طولانی شد□□.

همچون مردن بود و بیداری آنها همچون رستاخیز و زندگی پس از مرگ و لذا قرآن در آیهٔ بعدی (کهف/ ۱۲) در مورد بیدار شدن آنها تعبیر به بعث کرده و گفته است:

«ثُمَّ بَعَثْنٰاهُمْ لِنَعْلَمَ اَیُ الْحِزْبَیْنِ اَحْصیٰ لِمٰا لَبِثُوا اَمَداً».

شیخ طوسی در بحثِ از آیهٔ: «اَمْ حسبت..» نوشته است[۷۹]:

در این آیه خطاب خاص است و به صورتِ «اَمْ حَسِبْتَ» یا مُحَمّدَ می باشد ولی مراد و منظور، امّتِ آن بزرگوار است و در واقع قرآن خواسته است بگوید: آیا می پندارید که اصحاب کهف و رقیم از آیات عجیب ما بودند؟ «بَلْ ما خلقت من السَّمٰواتِ والْاَرْضَ و ما بینهما من العجائب! اَعْجَبُ من اصحاب اهل الکهف» شیخ طوسی افزوده است:

از قول ابن عباس در معنای آیهٔ مزبور نقل شده که:

«اَمْ حَسِبْتَ یٰا مُحمّد ان اصحاب الکهف والرقیم کانوا من آیاتنا عجباً فَاِنَّ الذی آتیتک من العلم والحکمة افضل منه.»

در معنای «رقیم» هم شیخ طوسی وجوه مختلفی را ذکر کرده و افزوده است که در میان اقوال گوناگون، طبری این معنی را برگزیده که رقیم اسم باشد برای کتاب یا لوح یا حَجَری که در آن نوشته شده باشد. رقیم، فعیل به معنای مفعول است مانند جریح به معنای مجروح و قتیل به معنای مقتول. رقمت الکتاب: اذا کتبتُه وقیل للحیّة: اَرْقَم لما فیها من الآثار[۸۰].

این جوانان که به غار پناهنده شدند، کانوا مُسلمینَ عَلیٰ دینِ عیسی علیه السلام و کانَ مَلِکهُم یعبد الاَصنامَ، و به خاطر دینشان از طاغوت گریختند و برخی نیز گفته اند: این فِتْیان را به جنایتی متّهم کردند و لذا به غار پناهنده شدند.

قرطبی ذیل آیهٔ مزبور نوشته است[۸۱]:

«لیسوا بعجبٍ مِن آیاتِنا، بل فی آیاتنا ما هواعجب من خبرهم»

در واقع خواسته است بگوید: «خلق السموات والارض اعجب من خبرهم.»

□□ «فَضَرَبْنٰا عَلیٰ آذانِهِم فی الکهفِ سِنینَ عَدَداً» کهف/ ۱۱.

کهف «النقب المتسع فی الجبل. و مالم یتسع فهو غارٌ»

قرطبی، افزوده است که در بابِ کلمهٔ «رقیم» اختلاف است. برخی کلمهٔ «رقیم» را قریه‌ای دانسته‌اند که اصحاب کهف از آن‌جا درآمده‌اند. مجاهد گفته است: رقیم وادی است. سُدّی، آن را صخره‌ای دانسته که بر درِ غار بوده برخی هم رقیم را «کتابٌ فی لوحٍ من نُحاس» دانسته که داستان آنها و تاریخ گم شدن و تعداد آنان و اسماءشان و انساب و دین آنان، در آن ثبت شده است.

قال الفرّاء: «الرقیم لوح مِنْ رَصاصٍ کتب فیه اسماءهم و انسابهم و دینهم و ممّن هربوا.»

نوشته‌اند که این جوانمردان گم شدند و برای یافتن آنها هر چه جستجو کردند نیافتند به شاه [= طاغوت زمان] خبر دادند دستور داد که لوحی از سرب تهیّه شود و در آن، نام آنان نوشته شود و در خزانه گذاشته شود «فذلک اللوح هوالرقیم[۸۲]» علاّمهٔ طباطبائی هم نوشته است[۸۳]: اصحاب کهف و رقیم یک گروه بوده‌اند به خاطر این که در غار منزل کردند بدانان اصحاب کهف گفتند و از جهت آن که سرگذشت آنان در سنگ نبشته‌ای در ناحیه‌ای پیدا شده و یا در موزهٔ سلاطین دیده شده اصحاب رقیم، خوانده شدند. نمی‌توان پذیرفت که اصحاب کهف و رقیم دو گروه هستند و داستان آنان متفاوت؛ زیرا خدای بزرگ، اگر بخواهد به داستان دو طایفه اشاره کند، از هر دو سخن می‌گوید نه اینکه اسم هر دو را ببرد ولی تنها به نقل داستان یکی بپردازد و دیگری را مسکوت گذارد.

ارتباطِ معنویِ شعر: «امروز خفته‌ایم چو اصحابِ کهف لیک»

با آیهٔ قرآن در داستان اصحاب کهف این است که در واقع قرآن می‌گوید:

خدای بزرگ صدها سال آنان را به خواب برد و سپس بیدارشان کرد، آنان پنداشتند که یک روز و یا بخشی از روز را خوابیده‌اند. این عجیب و غریب نیست؛ زیرا انسانهای غافل و بی خبر نیز مفتون زندگی پر زرق و برق دنیا شده، غافل و بی خبر از معاد به زندگی پرتجمّل خود می پردازند و ناگهان به عرصهٔ قیامت در می آیند زندگی چند سالهٔ دنیای خود را یک روز یا بخشی از روز می پندارند. در واقع این جریان هم همچون سرگذشتِ اصحاب کهف است.

سنائی در همین قصیده به انسانهای خودخواه متکبّر درس عبرت می دهد و می‌گوید:

ای مفتخر به حشمت و تعظیم و رای خویش   یادآر زیر خاک عظام رمیم ما

دیوان سنائی ص ۳۲

که اشارتی است به آیهٔ: «وَضَرَبَ لَنا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظامَ وَهِيَ رَمِيمٌ*» سورهٔ یس / ۷۸

قرآن استدلال کرده و به انسان فراموشکار مغرور تاخته و به انسانی که به پندار خود، دلیل دندان‌شکنی پیدا کرده و آفرینش نخستین خود را فراموش کرده و در مقام انکار می‌گوید: «... مَنْ يُحْيِي الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِيم» چه کسی می تواند این استخوانها را زنده کند در حالی که پوسیده است؟! ضَرْبِ مَثَل در این جا بیان استدلال است و منظور اثبات یک مطلب اساسی است[۸۴] و آن این است که قرآن خواسته است بگوید آفرینش نخستین دلیل قاطعی بر معاد. قرآن به پیامبر دستور می دهد که به این انسانِ خیره‌سر لجوج بگو:

«قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» سورهٔ یس / ۷۹

شیخ طوسی ذیل آیهٔ «... قال و مَنْ يُحيِي العِظامَ وَهِيَ رَمِيمٌ» سورهٔ یس / ۸۷ در شأن نزول آن نوشته است[۸۵]:

«جاءَ اُمَيّة الى النبى (ص) بعَظم بالٍ قدبلى، فقال: يا محمد! اتزعم انّ الله يبعث هذا بعد ما بَلىٰ! قال نعم، فنزلت الآية.

والرميم: هوالبالى. فقال الله تعالىٰ فى الرّد عَلَيْه «قل» يا محمّد لهذا المتعجّب من الاعادة «يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ» در واقع قرآن، خواسته است بگوید:

آن که قدرت بر اختراع داشته باشد و بتواند از نیست، هست کند مسلّماً بر اعاده قادرتر خواهد بود.

سنایی در همین قصیده به سرانجام انسان مغرور که چگونه وجود نازنین او «هشیم» می شود اشاره کرده و گفته است.

* راغب کلمهٔ «رَمیم» را از مادهٔ «رَمّ» بروزن ذَمّ به معنای: «اصلاح الشیء البالی» دانسته است یعنی اصلاح و ترمیم موجود کهنه و پوسیده. رِمّة بر وزن هِمّت: استخوان پوسیده رُمّة بر وزن قُبّة: طناب پوسیده. رک: المفردات فی غریب القرآن ذیل مادهٔ رمّ ص ۲۰۲.

پیوسته پیش چشم همی دار عنقریب   اندامهای کوفتهٔ چون هشیم ما

دیوان سنائی ص ۳۲

و شاید شعر سنائی مقتبس از آیهٔ:

«اِنّا اَرْسَلْنا عَلَیْهِمْ صَیْحَةً واحِدَةً فَکانُوا کَهَشیمِ الْمُحْتَظِرِ.» قمر/ ۳۱

باشد. قرآن سرگذشت قوم ثمود را که پیامبرشان صالح بود و در سرزمین حِجْر در شمال حجاز زندگی داشتند بیان می‌کند و می‌گوید: اینان بر اثر کبر و غرور و خودبینی و خودخواهی می‌گفتند: صالح، فردی مانند ماست و دلیلی ندارد که ما از او پیروی کنیم.

سرانجام به علت نافرمانی و غرور، صیحه [صدای عظم آسمانی وحشت‌زائی] بر آنها نازل شد و در نتیجه همگی آن قوم به صورتِ گیاه خشک شده کوبیده‌ای درآمدند «فَکانُوا کَهَشیمِ المحتظِر» کلمهٔ «هشیم» از مادهٔ «هَشْم» بر وزن خشم یعنی شکستن اشیاء سُست مانند گیاهان است.

محتظر: از مادهٔ «حَظْر» بر وزن مغز یعنی منع. لذا آغُلی را که برای گوسفندان و حیوانات درست می‌کنند که مانع خروج آنها یا حملهٔ حیواناتِ وحشی شود «حَظیرة» می نامند، محتظر: شخصی است که صاحب چنین مکانی است[۸۶]

شیخ طوسی ذیل آیهٔ مزبور نوشته است[۸۷]:

خدا در این آیه از نحوهٔ هلاکت قوم صالح که ناقه را «عَقْر= پی» کردند و خدا آن قوم را هلاک کرد خبر داده و گفته است. «اِنّا اَرْسَلْنا عَلَیْهِمْ صَیْحَةً واحِدَةً»

صَیْحَه: وهی المرّة مِنَ الصوت بِشدّةٍ عظیمَةٍ هَلَکوا کلّهم بها. یقال: صاح یَصیحُ صِیاحاً.

این صیحه و صدای عظیم طوری بوده که به قول شیخ طوسی: «تخلع القلوب و تهدم الاَبدانِ لِعَظْمها» و آن قوم «کانوا کَهَشیمِ الْمُحْتَظر» شدند.

هشم أنفه یهشمه: اذا کسره.

و شاید هم شعر سنائی اشاره به آیهٔ:

«وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَیٰوةِ الدُّنْیا کَماءٍ اَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَباتُ الْاَرْضِ فَاَصْبَحَ هَشیماً تَذروه الرِیاحُ وَ کانَ اللهُ عَلیٰ کُلِّ شَیءٍ مُقْتَدِراً» کهف/ ۴۳.

باشد؛ زیرا سنائی به پیروی از قرآن مجید با یک تمثیل بسیار زنده، صحنهٔ گذرای عمر را

مجسّم می‌کند تا غافلان مغرور به خود آیند و از این غرور و غفلت بیدار شوند. قرآن مجید گفته است: ای پیامبر! زندگی دنیا را به قطره‌های آب باران که از آسمان نازل می‌کنیم، تشبیه کن؛ این قطره‌های حیات‌بخش بر کوه و صحرا می ریزد و بعد از مدّتِ کوتاهی «فاختلط به نبات الارض» گیاهان زمین رشد می‌کنند و شکوفه ها و میوه‌ها همه یکی بعد از دیگری زینت‌بخش شاخه ها می شوند ولی این صحنهٔ دل‌انگیز دیری نمی پاید و آن گیاهان سرسبز و خندان پژمرده می شوند «فَاَصْبَحَ هَشیماً» و هر باد و نسیمی آنها را با خود به هر سو می برد «تَذْرُوهُ الرِّیاحُ» قرآن با یک مثال ساده حقایق زندگی را به انسانها می نمایاند و می‌گوید: زرق و برقِ ناپایدار شما را نفریبد و مال و منال دنیاوی شما را مغرور نکند[۸۸].

شیخ طوسی ذیلِ آیهٔ مزبور نوشته است: که این آیه ضرب المثلی است برای متکبران و خودخواهان که به اموال خود فریفته شدند و می نازند و از همنشینی مؤمنان نادار استنکاف می ورزند و نیز نوشته است[۸۹]:

هَشیم: مکسور و شکسته. تَذْرُوهُ الریاحُ. باد آنها را از جایی به جایی ببرد.

تَذْرِیه: تطییرالریحُ الاشیاءَ الخفیفةَ علی کلِّ جَهَةٍ: پراندن باد اشیاء سبک را از نقطه ای به نقطهٔ دیگر.

قرطبی ذیل آیهٔ مزبور نوشته است[۹۰]:

آیهٔ مزبور در شأنِ متکبّرانِ خودخواهی است که مؤمنان فقیر را از خود طَرْد می‌کنند و دور می سازند. نکتهٔ جالب توجّهِ قرطبی این است که می‌گوید: قرآن دنیا را به آب تشبیه کرده زیرا اوّلاً آب در جایی قرار نمی‌گیرد، دنیا نیز «لا تبقیٰ علی واحد» به‌یک حالت نمی ماند. ثانیاً ــ آب بر یک حالت نیست، دنیا نیز چنین است. ثالثاً ــ آب نمی ماند و دنیا نیز چنین است و فانی می شود. رابعاً ــ آب اگر به اندازه باشد مفید است و چنانچه از اندازه درگذرد زیانبخش و مُهلک خواهد بود، دنیا نیز همچنین است اگر به اندازه باشد مفید است و فزونیِ آن زیان‌بخش. قرطبی نیز نوشته است:

هَشْم: کسرالشئ الیابس. تَذْرُوهُ الریاحُ: ای تفرقه

ذیل «وَ کانَ اللّٰهُ عَلیٰ کُلِ شیءٍ مُقْتَدِراً» نوشته است:

خدا مقتدر بر اِنشاء و اِفناء و اِحیاء می باشد.

سنائی در قصیدهٔ:

یا رب چه بود آن تیرگی و آن راهِ دور و نیمشب
از جان من یکبارگی، برده غم جانان طرب

که در بحر رَجَز مثمّن سالم بر وزنِ «مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن» سروده در یکی از ابیات قصیده به‌آیهٔ: «أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا» سورهٔ عَبَس/ ۲۵

اشاره کرده و گفته است:

خفته دل من در حَزَن، گفتی مرا لا تعجلن
چون گفتمی با دیده من، «أنّا صَبَبْنا الماء صَبّ»

ص ٤٦ دیوان

که آیهٔ مزبور به ضرورت شعری بدین صورت درآمده ولی در اصل «أنّا صَبَبْنا الماء صَبّاً» می باشد و در واقع قرآن خواسته است بگوید که ما آب باران را فرو ریختیم. درآیهٔ پیشین قرآن گفته است که آدمی باید به طعامِ خود نظر کند «فَلْيَنْظُرِ الْانسانُ اِلٰى طَعامِهِ»؛ در آیهٔ بعدی، تدبیر خدای تعالی را برای تهیّهٔ طعامِ آدمی بیان می‌کند که چگونه خدا طعام انسان را می آفریند این است که کلمهٔ «أنّا» در آیهٔ مورد بحث به فتح □ همزه زیرا که جمله مورد بحث بیانی تفصیلی است[۹۱] کلمهٔ «صَبّ» به معنای ریزش آب از بلندی است [= إراقة الماء من العلو] والمراد بصبّ الماء انزال الأمطار علی الارض لانبات النبات.

سنائی در قصیدهٔ:

همچو مردان یک قدم در راه دین باید نهاد
دیده بر خطّ «هُدیً لِلْمتقین» باید نهاد

چون ز راه گلبن «توبوا الی الله» آمدی
پای بر فرق «أتینا طائعین» باید نهاد

دیوان سنائی، ص ٦٣

□ زمخشری در جلد چهارم ص ۲۱۹ تفسیر کشّاف در باب حرکت همزه نوشته است: قُرِئَ بِالکسر علی الاستئناف و بالفتح علی البدل من الطعام.

قرطبی هم در جلد بیستم ص ۲۲۱ تفسیرش نوشته است: قراءت مشهور عامّه این است که همزهٔ «أنّا» به کسر باشد بنابر استیناف و برخی نیز «أنّا» به فتح خوانده‌اند، بنابراین که در موضع جر باشد بنابر بدلیّت از طعام که در واقع عبارت چنین بوده است: «فَلْيَنْظُرِ الْإنسانُ اِلی طعامه الی أنّا صَبَبْنا...

که در بحر رَمَل مثمّن مقصور است و بر وزن: فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلات، در بیت اوّل به آیهٔ «ذٰلِکَ الکِتابُ لا رَیْبَ فیهِ هُدیً لِلْمُتقینَ» بقره/۲ اشاره شده است:

سنائی در واقع به بخشِ نخستین آیه یعنی: «ذٰلِکَ الْکِتابُ لٰا رَیْبَ فیهِ» نیز توجّه داشته و در حقیقت خواسته است به خواننده بگوید: انسان باید از کتاب با عظمت یعنی قرآن مجید که از اعوجاج بدور است و شک و تردیدی در آن وجود ندارد و با پیشرفت علوم، حقیقت آن روشن‌تر می شود و هر چه که علم به سوی تکامل برود درخشندگی آیات بیشتر می‌گردد، تبعیّت کند.

قرآن هم که هدایت را، ویژهٔ متّقیان دانسته از این جهت است که آنان در برابرِ اوامر الهی تسلیم هستند و آنان هستند که در برابر حق سر تعظیم، فرود می آورند.

شیخ طوسی ذیل آیهٔ «ذٰلِکَ الْکِتابُ لٰا رَیْبَ فیهِ هُدیً لِلْمُتّقین» نوشته است[۹۲]: بقره/ ۲

«هٰذا» برای اشاره به نزدیک است و «ذٰلِکَ» برای اشاره به دور و «ذاکَ» برای اشارهٔ به متوسّط. و در این آیه معنای «ذٰلِکَ الْکِتابُ» یعنی «الّذی وَعَدُوا بِهِ عَلیٰ لِسانِ موسیٰ و عیسیٰ» در واقع قرآن گفته است: «هٰذا ذٰلِکَ الْکِتابُ».

در باب «ریب» هم نوشته است: رَیْب اشدّ از شکّ است و فعل آن [رابَ یَریبُ] می باشد در باب «هُدیً لِلْمُتَّقینَ» هم شیخ طوسی نوشته است[۹۳]: نورٌ وَ ضیاءٌ و دلالةٌ لِلْمُتَّقینَ مِنَ الضّلالَة، برخی هم گفته اند: «هُدیً» بنابر حال بودن، منصوب است و در تقدیر، هادی می باشد و تقدیر عبارت چنین است: ذٰلِکَ الْکِتابُ هادِیاً لِلْمُتّقین. برخی هم متقین را چنین تعریف کرده‌اند: و قیل: «اِنَّ الْمُتَّقینَ هُمُ الّذینَ یَرْجُونَ رَحْمَةَ اللّهِ وَ یَحْذَرُونَ عِقابَهُ.»

زمخشری هم دربارهٔ «ذٰلِکَ الْکِتاب» نوشته است[۹۴]:

ذٰلِکَ اشاره است به «... کِتاب الموعودِ عَلیٰ لِسانِ موسیٰ وَ عیسیٰ علیهما السلام.»

قرطبی در بحث از آیهٔ مزبور نوشته است[۹۵]: «هُدیٰ» گاه بدون واسطه دو مفعول می‌گیرد مانند: «اِهْدِنَا الصراطَ الْمُسْتَقیمَ» و بعضی اوقات هم به وسیله حرف لام مانند «اَلْحَمْدُلِلّهِ الّذی هَدانا لِهذا» و دربارهٔ «هُدیً لِلْمُتّقین» هم نوشته است[۹۶]: «خَصَّ اللّه

تَعالیٰ لمتقین بِهدایَته و ان کان هُدیٰ لِلْخَلْقِ اَجْمَعینَ تَشْریفاً لَهُم لِاَنَّهُم آمَنوا و صَدَّقُوا بِما فیه».

قرطبی از قول ابوروق نقل کرده «اِنَّه قالَ هُدیً لِلْمُتَّقین» ای کَرامَةً لَهم یعنی اِنَّما اَضافَ اِلَیْهِم اِجلالاً لَهُم وَ کَرامَةً لَهُمْ وَ بَیاناً لِفَضْلِهِمْ.

و گفته است. اصل کلمهٔ «تَقْویٰ» وَقْویٰ بر وزنِ فَعْلیٰ است و او به تاء قلب شده زیرا ریشهٔ کلمه «وَقْی» است در زبان عربی قلب واو به تاء نظائر فراوان دارد همچون: «تُراث = وراث. تجاه = وِجاه. تُقاة = وُقاة.

سنائی در مصراع نخستین بیت

چون ز راه گلبن «تُوبُوا اِلَی الله» آمدی پای بر فرق «اتیناطائعین» باید نهاد

به بخش پایانی آیهٔ «... وَتُوبُوا اِلَی اللهِ جمیعاً اَیُّهَ المؤمنونَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحون» نور / ۳۱.

گوئیا نظر داشته است. قرآن مجید در آیهٔ پیشین دستور داده، چشم چرانی و نگاه کردن به زنان نامحرم موقوف و مردان مؤمن باید نگاه خود را از صورت و اندام زنان برگیرند و به زنان نامحرم نگاه نکنند «قُلْ لِلْمُؤمِنینَ یَغُضُّوا مِن اَبصارِهِم...» البته در همین آیه می افزاید همان گونه که چشم چرانی بر مردان حرام است بر زنان نیز حرام می باشد که به مردان نامحرم نگاه کنند «وَقُلْ لِلْمُؤمِناتِ یَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصارِهِنَّ...» البته در این آیه قرآن مجید برای حفظِ عِفّتِ عمومی چند دستور مفید دیگر نیز می دهد. حتّی در پایان آیه، قرآن می‌گوید:

زنان به هنگام راه رفتن نباید پاهای خود را چنان به زمین بکوبند که صدای خلخال های شان به گوش برسد «... وَلا یَضْرِبْنَ بِاَرْجُلِهِنَّ لِیُعْلَمَ ما یُخفینَ مِنْ زینَتِهِنَّ...»

و سرانجام قرآن گفته است: همگی به سوی خدا باز گردید تا رستگار شوید یعنی برای رهایی و رستگاری به سوی خدا آیید که رستگاری در این راه است «... وَ تُوبُوا اِلَی اللهِ جَمیعاً اَیُّهَ الْمُؤمِنینَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحونَ».

سنائی در مصراع دوم بیت که گفته است: «پای بر فرق اتینا طائعین باید نهاد» به آیهٔ: «... فَقالَ لَها وَلِلْاَرْضِ اِئْتِیا طَوْعاً اَوْکَرْهاً قالَتا اَتَیْنا طائِعینَ» فصلت / ۱۱ اشارتی کرده است. قرآن در این آیه پس از سخنان مربوط به آفرینش زمین و مراحل

تکاملی آن، به بحث از آفرینش آسمانها پرداخته... و پس از اینکه آسمان و زمین به‌وجود آمده و شکل گرفته و دستور خدایی صادر شده، آنها هم گفتند: ما از روی طاعت و امتثال فرمان می آییم. زبان حال آسمان و زمین از نظر تکوین و آفرینش کاملاً تسلیم اراده و فرمان خدا بوده است.

سنائی در قصیده‌ای با مطلع:

روشن آن بدری که کمتر منزلش عالم بود

خرّم آن صدری که قبله‌اش حضرتِ اعظم بود

در مدد رسول اکرم گفته است:

با «أَلَمْ نَشْرَحْ» چه گویی مشکلی ماند به‌بند

با «فَتَرْضىٰ» هیچ عاصی در مقام غم بود؟!

دیوان سنائی، ص ۱۰۰

که اشارتی است به آیهٔ: «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» انشراح/۱

و در باب «شرح صدر» پیامبر اکرم است که با نور علم سینه‌اش باز و قلبش وسیع گردید و توانست به امر مهم رسالت بپردازد و بر ناسازگاریها و آزارها و شدائد بردبار شود و با نیروی ایمان آرامش یابد و دچار بی حوصلگی نباشد.

نقطهٔ مقابل شرح صدر، ضیقِ صدر است که به اصطلاح عامه، کم‌حوصلگی نامیده می شود. استفهامِ «أَلَمْ نَشْرَحْ» برای انکار نفی و تقریباً اثبات است و در واقع قرآن خواسته است بگوید: «شرح صدر» به پیامبر داده شد. بخصوص که جارّ و مجرور «لَكَ» هم مقدّم شده و از تقدّم آن، اختصاص، فهمیده می شود.

شیخ طوسی در ذیل آیهٔ «أَلَمْ نَشْرَحْ» نوشته است[۹۷]:

شأن نزول این سوره و معنای اصلی این آیات، برشمردن نعم الهی است بر پیامبر اکرم و سپاسگزاری از این نعم. این است که قرآن گفته است:

«الم نشرح لک صدرک» و شَرْح به معنای: فَتْحُ الشيء باذهاب ما يَصُدُّ عَنْ إدراكه» می باشد و خدای بزرگ صدر و سینهٔ پیامبر اکرم را با از میان بردن شواغل و بازدارنده‌هایی که مانع ادراک حق می شد، گشود.

شیخ طوسی در باب معنای صدر، گفته است: «والصدرُ الموضع الارفع الذي فيه

القلب». از باب تشبیه به صدر انسان، صدر مجلس می‌گویند.

قرطبی، ذیل آیهٔ مزبور نوشته است[۹۸]:

معنایِ «اَلَمْ نَشْرَح» که فعل مضارع است «قَدْ شَرَحْنا» می باشد و این مفهوم از آیهٔ بعدی که به صورت ماضی مثبت آمده یعنی «وَ وَضَعْنا عَنْکَ وِزْرَکَ» نیز استنباط می شود.

راغب اصفهانی[۹۹] «شرح صدر» را گستردگی سینه به نور الٰهی و سکینه و آرامش روحی دانسته و نوشته است: «شرح الصدر: ای بسطه بنورِ الٰهی و سکینة من جهة الله و رَوْح منه» و در واقع راغب، این خصیصه را از عطایا و چیزهایی می داند که خدا به پیامبر، عطا کرده است.

علاّمهٔ طباطبائی ذیل آیهٔ مزبور نوشته است[۱۰۰]: پیامبر می خواهد کمر خدمت بربندد و کسی هم که بخواهد کار دشواری انجام دهد باید شرح صدر و سعهٔ صَدْر داشته و برای دریافت وَحْی، آمادگی و ظرفیت داشته باشد و تحمل ناملایماتی که در این راه هست، بکند.

سنائی در شعر:

حق همه گوید بده تا ده مکافاتت دهم
آن به حقّ ندهی و پس آسان بپاشی در شیاره

دیوان سنائی، ص ۱۱۲

به آیهٔ «مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ اَمْثالِها وَمَنْ جاءَ بِالسَّیِّئَةِ فَلا یُجْزیٰ اِلاّ مِثْلَها وَ هُمْ لا یُظْلَمونَ.» انعام/ ۱۶۰

اشاره کرده و در آن از یک اصل اسلامی که در قرآن مجید، هست و آن پاداش بیشتر و کیفر کمتر بهره جسته و به رحمت واسعهٔ خداوندی که برای افراد نیکوکار است، استفاده کرده است.

در واقع؛ این آیه، جنبهٔ تشویق دارد؛ زیرا گفته است: هرکس کار نیکو انجام دهد، ده برابر به او پاداش داده می شود «مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ اَمْثالِها» و دنبالهٔ آیه

* شیار: زمینی را گویند که به جهت زراعت کردن با گاوآهن، شکافته باشند.

هم گفته شده هرکس کار بدی انجام دهد جز به همان مقدار، کیفر داده نمی شود «وَ مَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزىٰ إِلاّ مِثْلَها».

البته منظور از «حسنة» هرگونه کار نیک و فکر نیک و عقیدهٔ نیک است. «سیئة» هم عکس آن است.

منظور از «جاء به» «که فعل «جاءَ» با حرف جرّ «ب» متعدّی شده، این است که کار نیک را همراه خود بیاورد یعنی در پیشگاه عدل الهی نمی توان دست خالی و تنها باشد[۱۰۱].

البته حدّاقل پاداشی که به نیکوکاران داده می شود، ده برابر است که در برخی از آیات هم بیش از این است «... فَيُضاعِفَهُ لَهُ أَضْعافاً كَثيرَةً...» بخشی از آیهٔ ۲۴۵/ بقره

قرآن می خواهد اهمیت مسألهٔ انفاق را بیان کند و بگوید که انفاق در راه خدا به آنان که نیاز مادّی دارند، مفید است؛ حتی از این عمل، تعبیر به قرض شده تا بدین وسیله نیازهای عمومی نیز برطرف شود.

شیخ طوسی، ذیل آیهٔ مورد بحث نوشته است[۱۰۲]:

کار نیک که ده برابر پاداش داده می شود «إِنَّ الواحدَ من العشرة مستحقٌ و تسعة تفضلٌ» و علّت اینکه کار بد به همان مقدار، کیفر داده شود این است که: «الزائد علی ذلک ظلمٌ واللّهُ يتعالىٰ عَنْ ذلک.»

قرطبی، ذیل آیهٔ مزبور نوشته است[۱۰۳]:

جملهٔ، «من جاء بالحسنة» شرطیة است و جواب شرط «فله عشر امثالها» می باشد که تقدیر جمله، «فله عشر حسنات امثالها» می باشد و «حسنات» حذف شده و کلمهٔ «امثال» که صفت آنست، قائم مقام و جانشین آن شده است.

زمخشری هم در بحث از آیهٔ مزبور نوشته است[۱۰۴]:

صفت، جانشین موصوف شده و تقدیر عبارت، چنین است: «فَلَهُ عَشْرُ حَسَناتٍ أَمْثالِها» و سپس افزوده است که «مُضاعَفَةُ الْحَسَناتِ فَضْلٌ وَ مكافأة السيئآت عدلٌ»

جملهٔ «هُمْ لا يُظْلَمونَ» نیز بخش پایانی آیه است.

سنائی در قصیدهٔ:

ای سنائی جهد کن تا پیش سلطان ضمیر
از گریبان، تاج سازی و زبُنِ دامن سریر

دیوان سنائی ص ۱۶۲

که می خواهد انسانها را از تکیه به این و آن و از معبودهای دروغین برحذر دارد در بیتِ:

چونت عَمْرو و زید باشد کارساز نیک و بد
در نُبی پس کیست «نِعْمَ الْمَولیٰ وَنِعْمَ النَّصیر»

دیوان سنائی ص ۱۶۳

به آیاتِ: «وان تولوا فاعلموا ان الله مولیکم نعم المولی ونعم النصیر.» انفال / ۴۰
«... فاقیموا الصلوة وآتوا الزکوة وَاعْتَصِموا بِاللّه هُوَمَوْلیٰکم فَنِعْمَ الْمَولیٰ وِنِعْمَ النَّصیر.» حج / ۷۸

در آیۀ نخستین [انفال/ ۴۰] قرآن مجید، خدا را سر پرست و مولا، معرفی کرده که بهترین سر پرست و بهترین یاورست و اوست که بهترین مولا و رهبر است.

در آیۀ «دوّم (حج / ۷۸) قرآن مجید، پس از دستور جهاد «و جاهِدوا فِی اللّهِ حَقَّ جِهاده...» و برپا داشتن نماز و دادن زکوة، دستور اعتصام و تمسّک جستن به خدا را صادر کرده زیرا که او مولا و سر پرست انسانهاست و اوست که مولای خوب و یار و یاور شایسته ای است.

شیخ طوسی ذیل آیۀ ۴۰ سورۀ انفال نوشته است[۱۰۵]:

مَوْلا، چند معنی دارد و همو کلمۀ «مَوْلیٰ» به معنای ناصر را بر دیگر مَعانی ترجیح داده است.

و در باب کلمۀ «تولّوا» که از مادّۀ «تولّی» است نوشته:

«والتولّی عَنِ الدین هوالذهاب عنه الی خلافه و هو والاعراض بمعنی واحد. والتولی فی الدین هوالذهاب الی جهة الحق و متابعة النبی (ص) والنصرة لَهُ والمعونة له.»

و نیز شیخ طوسی ذیل آیۀ ۷۸ سورۀ حجّ نوشته است[۱۰۶]:

پس از آنکه خدا به مؤمنان دستور داده، نماز را به پا دارید و زکوة بدهید، پس از این دو دستور گفته است: «وَ اعْتَصِمُوا بِاللهِ» ای بِدینِ اللّهِ الذی لطف به لعباده.

سنائی در ستایش یکی از ممدوحان خود گفته است:

آعدای تو کم چون مَثَل «اِسْتَوْقَدَ نٰاراً» عمر تو فزون چون مَثَل «سَبْعَ سَنٰابِل»

دیوان سنائی، ص ۱۹٦

که در مصراع نخست به آیهٔ: «مَثَلهم کَمَثَلِ الَّذی اسْتَوْقَدَ ناراً فَلَمّا اَضاءَتْ ما حَوْلَهُ ذَهَبَ اللّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَکَهُمْ فِی ظُلُمٰاتٍ لاٰ یُبْصِرونَ» بقره/ ١٦

و در مصراع دوم به آیهٔ: «مَثَلُ الَّذینَ یُنفِقُونَ اَمْوالَهم فی سَبیلِ اللّهِ کَمَثَلِ حَبَّةٍ اَنْبَتَتْ سبع سَنٰابِلَ...» بقره/ ٢٦١

اشاره کرده است. در مصراع نخست، سنائی شمار دشمنان ممدوح را کم دانسته و با استفاده از آیهٔ مزبور آنان را به منافقان و دورویانی تشبیه کرده است که در بیابان آتشی می افروزند تا در تاریکی راه را بیابند و به سرمنزلِ مقصود برسند ولی ناگهان بادی سخت بر می خیزد و این آتش را خاموش می سازد و دورویان در تاریکی وحشتناکی باقی می مانند و سرگردان می شوند.

قرآن مجید با یک تشبیهِ تمثیلی، یک حقیقت خارجی را مجسم می سازد و می‌گوید: نفاق و دورویی زمان درازی طول نمی‌کشد و سرانجام چهرهٔ واقعی منافق، آشکار می شود و دورویان شناخته می شوند و سرگردان می گردند.

در این آیه جملهٔ «اِسْتَوْقَدَ نٰاراً» حالت انسانی را نشان می دهد که تاریکی کاملاً او را فرا گرفته است و در طلب آتشی می‌کوشد تا اطراف خود را روشن سازد و راه را بشناسد و فعل ماضی «استوقد» که از باب استفعال است، بر این طلب و کوشش دلالت می‌کند.

کلمهٔ «اَضٰاءَتْ» هم به ما می فهماند که پس از کوشش فراوانی روشنایی مورد نیاز را جسته و اطراف خود را روشن کردد، لیکن جملهٔ «ذَهَبَ اللّهُ بِنُورِهِمْ» نشان می دهد که این روشنی دیر پا نبوده و از میان رفته است و اگر گفته می شد: «ذَهَبَ النور» چندان مهم نبود ولی قرآن گفته است: «ذَهَبَ الله بِنُورِهِمْ» یعنی خدا این نور را از میان می برد و خدا این روشنایی را از آنان باز می‌گیرد و آنان را در تاریکی فرو می‌گذارد.

اضافه شدنِ کلمهٔ «نور» به ضمیر «هُمْ» نشان می دهد که از میان رفتن روشنی ایشان و نابودی نورشان مایهٔ ناراحتی آنها شده است.

کلمهٔ «ظُلُمات» به صورت جمع، تاریکی فراوان و ظلمت بیش از اندازه را

نشان می دهد، و چون «ظلمات» به صورت نکره هم ذکر شده است؛ ابهام بیشتری را می رساند و توصیف ظلمات به جملهٔ «لا یُبْصِرون» بر شدّت و مهابت تاریکی می افزاید[۱۰۷].

در مصرع دوم سنائی عمر ممدوح را افزون خواسته و با برکت همچون آنان که اموال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند و عمل آنان به دانهٔ پربرکتی که در زمین مستعدی افشانده شود، تشبیه شده که هفت خوشه از آن می روید و در هر خوشه یکصد دانه هست که البته باید دانست این یک تشبیه فرضی نیست بلکه یک تشبیه واقعی است و چنانچه سال پرباران باشد، بیش از هفتصد دانه هم از یک دانه برداشته می شود، بخش پایانی آیه هم «... واللّهُ یُضاعِفُ لِمَنْ یَشاء وَاللّهُ واسِعٌ عَلیمٌ» مؤیّد همین مطلب است، زیرا قرآن گفته است: خداوند برای هرکس بخواهد، این برکت را بیشتر هم می‌کند ودو یا چند برابر می‌گرداند. در واقع قرآن خواسته است وجودهای نیکوکار را همچون بذر پرثمری، معرفی کند که از هر طرف ریشه و شاخه می‌گسترانند و همه جا را زیر بال و پر خود می‌گیرند و سوددهی آنان عام و همه گیر می شود.

اسلام خواسته است با برنامهٔ در راه خدا، یکی از مشکلات اجتماعی را حلّ کند و فاصلهٔ طبقاتی را از بین ببرد، این است که تشویق به انفاق یکی از برنامه های سودمند اسلامی شناخته شده زیرا علاوه بر حلّ مشکل فاصلهٔ طبقاتی، روح ایمان و برادری انسانی را هم زنده می‌گرداند[۱۰۸].

شیخ طوسی، ذیل آیهٔ مزبور، علاوه بر مطالب سودمند؛ نوشته است[۱۰۹]: سنبله بر وزن فُنْعُلَة است. اصل مادهٔ کلمه به معنای پوشیدن است و چون سنبله دانه ها را می پوشاند لذا آن را بدین نام گفتند.

علاّمه طباطبائی هم ذیل آیهٔ مزبور نوشته است[۱۱۰]: انفاق در راه خدا بطور مطلق است و انفاق در راه خدا آنست که برای یک غرض دینی انجام شود تا موجب خشنودی خدا گردد. دربارهٔ بخش پایانی آیه هم «واللّهُ یُضاعِفُ لِمَنْ یَشاء» علاّمه نوشته است: خدا از هفتصد برابر هم برای هرکس که بخواهد بیشتر می دهد.

مصراع نخست شعر:

هرکه را در بر گرفتی «لا تَخافُوا» ملک اوست

هرکه را بر در نهادی شد ز «لا بُشریٰ» به غم

دیوان سنائی، ص ۲۰۶

اشارتی است به آیهٔ «اِنَّ الَّذینَ قالوا رَبُّنا الله ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَیهِمُ الْمَلائِکَةُ اَلّا تَخافُوا وَلا تَحْزَنوا وَ اَبْشِروا بِالْجَنَّةِ الَّتی کُنتم تُوعَدون.» فصّلت/ ۳۰

و اشارتی است به کسانی که می‌گویند: پروردگار ما الله است و سپس بر سَر گفتهٔ خود می ایستند و کمترین انحرافی پیدا نمی‌کنند و آنچه لازمهٔ آن است در عَمَل و گفتار نشان می دهند؛ نقطهٔ مقابل اینان کسانی هستند که ظاهراً از اسلام دم می زنند ولی در عمل، استقامت ندارند؛ افرادی هستند سُست و ناتوان هنگامی که منافعشان به خطر افتد همان ایمان ضعیف و مختصر را هم از دست می دهند. علّت اینکه در قرآن مجید، ابتدا «لا تَخافوا» آمده است و سپس «لا تَحْزَنوا» و هردو به صیغهٔ نهی این است که میان خوف و حزن تفاوت هست خوف (= ترس) مربوط به حوادث بیمناک آینده است و حزن (= اندوه) مربوط به حوادث ناگوار گذشته.

فرشتگان به افرادی که در راه اَللّه، استقامت دارند می‌گویند که نه از حوادث سختی که در پیش دارید نگران باشید و نه از گذشته، غمی به دل راه دهید.

شیخ طوسی ذیل آیهٔ مزبور نوشته است[۱۱۱]:

آنان که به زبان اقرار به وحدانیت اَللّه دارند و به انبیاء او هم معترف هستند و بر این اعتراف هم استمرار دارند، فرشتگان بر آنها درآیند و گویند: «لا تَخافُوا عَلیٰ ما تَقْدِمُونَ عَلَیْهِ مِنْ اَمْرِ الآخرة، وَلا تَحْزَنُوا عَلیٰ ما تَخْلِفونَهُ فِی دارالدنیا» که در واقع خوف مربوط به حوادث آینده است و حزن هم مربوط به امور گذشته.

قرطبی ذیل جملهٔ «ثُمَّ استَقامُوا» نوشته است[۱۱۲]:

منظور از «اِسْتَقامُوا»: «فلم یذنبوا ولم یلبسوا ایمانهم بخطیئة» می باشد. قرطبی ضمن اینکه اقوال گوناگونی در باب «استقامت» ذکر کرده سرانجام افزوده است: سین در استقامت بر طلب دلالت می‌کند همچون: «اِسْتَسْقیٰ» یعنی سَألوا مِنَ الله اَنْ یثبتهم علی الدین.

مصراع دوم بیت سنائی «هرکه را بر در نهادی شد ز «لا بشری» به غم» اشارتی

است به آیهٔ «یَوْمَ یَرَوْنَ الْمَلائکَةَ لا بُشری یَوْمَئِذٍ لِلْمُجرمینَ».

در آیه پیش از این آیه «وَ قالَ الَّذینَ لا یَرْجُونَ لِقاءَنا لَوْلا أُنْزِلَ عَلَیْنَا الْمَلائِکَةُ أَوْ نَریٰ رَبَّنا لَقَدْ اسْتَکْبَروا فی أَنْفُسِهِمْ وَ عَتَوْا عُتُوّاً کَبیراً» فرقان/ ۲۲

قرآن مجید گفته است: آنان که امیدی به لقای ما ندارند ــ و رستاخیز را انکار می‌کنند ــ بهانه‌جوئیهایی می‌کنند و یک بار می‌گویند چرا فرشتگان بر ما نازل نمی شوند؟ (= لَوْلا أُنْزِلَ عَلَیْنَا الْمَلائِکَة) وبار دیگر می‌گویند: چرا خدای‌مان را با چشم خود نمی بینیم (= أَوْ نَریٰ رَبَّنا) که قرآن پاسخ دندان‌شکنی به اینان داده و بدانان گفته است که گرفتار غرور و خودبینی شدند (= لقد استکبروا فی انفسهم) و طغیان کردند چه طغیان بزرگی (= وَ عَتَوْا عُتُوّاً کبیراً).

آیهٔ بعد ــ که مورد بحث ماست و سنائی در مصراع دوم شعرش از آن، بهره جسته ــ یک نوع تهدید است، زیرا قرآن گفته است: این کسان که تقاضا دارند فرشتگان را به‌بینند، البته سرانجام خواهند دید اما روزی که فرشتگان را می بینند روزی است که در آن روز، بشارتی برای مجرمان نخواهد بود (... لا بُشْریٰ یَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمینَ) و در آن روز، از دیدار فرشتگان خوشحال نخواهند شد[۱۱۳].

علاّمه طباطبائی هم در بحث از این آیه نوشته است[۱۱۴].

«لابُشْریٰ) نفی جنس است و در واقع قرآن گفته است: در آن وقت هیچ گونه بشارتی (= نفی جنس) برای همهٔ مجرمان نخواهد بود.

شعر:

خویشتن را در مصاف «قُل کَفیٰ» بر صفِ اهل رضا خواهم زدن

دیوان ص ۲۵۶

که بر وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن می باشد، ممکن است اشارتی به آیهٔ: «وَ یَقُولُ الَّذینَ کَفَروا لَسْتَ مُرْسَلاً قُلْ کَفیٰ بِاللّهِ شَهیداً بَیْنی وَبَیْنَکُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکِتابِ» رعد/ ۴۳

باشد. در این آیه، قرآن گفته است: این کافران می‌گویند: تو پیامبر نیستی «وَ یَقُولُ الَّذینَ کَفَروا لَسْتَ مُرْسَلاً» در پاسخ به آنها بگو: همین کافی است که دو کس میان من و شما گواه باشد؛ یکی خدا و دیگری، کسانی که علم کتاب و آگاهی از قرآن نزد آنها

هست.

و ممکن است شعر سنائی، اشارتی به آیهٔ «قُلْ کَفیٰ بِاللهِ شَهیداً بَیْنی وَبَیْنَکُمْ اِنَّهُ کانَ بِعِبادِهِ خَبیراً بَصیراً» اسراء / ۹۶

باشد، این آیه هم شاید پاسخی باشد برای مخالفان؛ قرآن می خواهد بگوید: خدا شاهد و گواه اعمال ما و شماست و همین بس که خدا میان من و شما گواه باشد. پیامبر بزرگوار با بیان این عبارت، ایمان قاطع خود را آشکار می سازد و می‌گوید میان، ما و شما خداوندِ آگاه، شاهد و گواه است.

و ممکن است شعر سنائی، اشارتی باشد به آیهٔ:

«قُلْ کَفیٰ بِاللهِ بَیْنی وَبَیْنَکُمْ شَهیداً یَعْلَمُ ما فِی السَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ...» عنکبوت / ۵۲ در این آیه نیز، قرآن می‌گوید: (با توجه به آیه پیشین) آیا معجزهٔ قرآن کافی نیست، آن هم قرآنی که کتاب رحمت است و مشتمل بر برنامه‌ها و قوانین رحمت‌آفرین و دستورهای تربیتی انسان‌ساز؟

و چون قرآن می خواهد شاهد و گواه مهمّی معرفی کند و می دانیم که هرقدر شاهد مهم‌تر باشد، ارزش شهادت، بیشتر است؛ از این لحاظ، قرآن خدا را گواه می آورد و می‌گوید:

همین بس که خدا میان من (رسول) و شما گواه است، آن هم خدایی که تمام آنچه را که در آسمانها و زمین است می داند.

کُحْلِ «اَرِنی اَنْظُر» در دیدهٔ موسیٰ کش خال «فَعَصیٰ * آدم» در چهرهٔ آدم زن

دیوان سنائی ص ۲۵۷

اشارتی است به آیهٔ:

«وَلَمّا جاءَ مُوسیٰ لِمیقاتِنا وَکَلَّمَهُ رَبُّهُ، قالَ رَبِّ اَرِنی اَنْظُرْ اِلَیْکَ قالَ لَنْ تَرانی وَلٰکِنِ انْظُرْ اِلَی الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانی فَلَمّا تَجَلّیٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکّاً وَخَرَّ مُوسیٰ صَعِقاً...» اعراف / ۱۴۳

که موسی تقاضای مشاهدهٔ پروردگار کرده و گفته است: «رَبِّ اَرِنی اَنْظُرْ اِلَیْکَ» که

* بخش پایانی آیهٔ ۱۲۱ سورهٔ طه «... وَ عَصیٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوی» می باشد. و نه «فعصی...».

بزودی موسیٰ از خدا پاسخ می شنود «قالَ لَنْ تَرانی»

البته باید دانست پیامبر بزرگ و اولوالعزمی چون موسی، می داند که خدا نه جسم است و نه مکان دارد و نه قابل مشاهده و رؤیت است، این است که این تقاضا را از زبان قوم جاهل بنی اسرائیل که اصرار داشتند باید خدا را به‌بینند تا که ایمان آورند، می‌کند.

خدا هم با تعبیر کنایی، محال بودن موضوع را به آنان فهمانده که «اُنْظُر اِلَی الجَبَلِ فَاِنِ استَقَرَّ مَکانَه فَسَوْفَ تَرانی» یعنی به کوه بنگر، اگر به جای خود ایستاد مرا خواهی دید که البته جلوه خدایی، کوه را محو و نابود کرد «فَلَمّا تَجَلّیٰ رَبُّه لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکّاً» یعنی کوه را آن چنان متلاشی کرد که همانند زمین صاف و مستوی شد؛ موسیٰ هم از مشاهدهٔ این صحنهٔ هول‌انگیز چنان وحشت‌زده شد که مدهوش به روی زمین افتاد «وَخَرَّ مُوسیٰ صَعِقاً»

با توجه به همین آیه است که می‌گوییم به هیچ وجه خدا را نمی توان دید، زیرا اولاً «لَنْ» برای نفی اَبَد است و این سخن میان ادبای عرب مشهور است، بنابراین جملهٔ «لَنْ تَرانی» مفهومش این است:

ای موسی نه در این جهان و نه در جهان دیگر مرا نخواهی دید. ثانیاً دلائل عقلی هم مؤیّد این مطلب است، زیرا رؤیت مخصوص اجسام است وخدا هم که جسم نیست تعبیر «لقای پروردگار» هم منظور مشاهده با چشم دل و دیدهٔ خرد است[۱۱۵].

مصراع دوم، اشارتی است به آیهٔ «... وَعَصیٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوی» طه/ ۱۲۱

که قرآن مجید خواسته است در بخش پایانی آیه، نافرمانی آدم را بیان کند که کلمهٔ «عصیان» در عرف امروز معمولاً به معنی گناه می آید ولی گاه دربارهٔ ترک یک امر مستحب یا ارتکاب چیز مکروه می باشد. و نیز باید بدانیم که گناه و عصیان، گاه جنبهٔ مطلق دارد و گاه هم جنبهٔ نسبی دارد یعنی اگر از یک شخص سر بزند نه تنها گناه نیست بلکه برای او یک عمل شایسته است اما، اگر از دیگری سر بزند با مقایسه به مقام او کار نامناسبی است[۱۱۶].

علاّمهٔ طباطبائی هم بر آن است[۱۱۷] که از آدم ترک اَوْلیٰ سر زده که با عصمت منافات ندارد (=.. اِنَّ الاَنْبیاء عَلیٰ عِصْمَتِهِم یَجوزُ لهم ترک الاولیٰ و مِنهُ اَکْل آدم عَلیه

السلام من الشجرة...)

سنائی در شعر:

فتنه شد شعر تو چون گوسالهٔ زرین یکی

«لامساس» آواز درده در جهان چون سامری *

اشارتی کرده است به آیات: «قالَ فَما خَطْبُکَ یا سامِرِیُّ. قالَ بَصُرْتُ بِما لَمْ یَبْصُروا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ اَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُها وکذلک سَوَّلَتْ لی نَفْسی. قالَ فَاذْهَبْ فَاِنَّ لَکَ فِی الْحَیٰوةِ اَنْ تَقُولَ لامِساسَ وَاِنَّ لَکَ مَوْعِداً...» طه/ ۹۵ ـ ۹۷

که سامری قوم، بنی اسرائیل را فریفت و به پرستش گوسالهٔ زرین که بانک می‌کرد واداشت و قوم بنی اسرائیل با وجود تحذیر و اخطارها، آن را پرستیدند. موسی هم او را چنین تنبیه کرد و گفت:

«قُلْ فَاذْهَبْ فَاِنَّ لَکَ فِی الْحَیٰوةِ اَنْ تَقُولَ لامِساس...» تا زمانی که زنده باشی هرکس که ترا ملاقات کند، خواهی گفت: لمس مکن، با من تماس مگیر در واقع موسی او را از جامعه طرد کرد و او را منزوی ساخت.

در اشعار زیر، بیت نخستین اشارتی است به آیهٔ:

زان فصاحتها چه سودش بود چون اکنون زحق

«اِخْسَؤا فیها» شنید اندر جهنم بُحتری

شاعری بگذار و گِرد شرع گرد از بهر آنک

شرعت آرد در تواضع شعر در مستکبری

خود گرفتم ساحری شد شاعریت ای هرزه گوی

چیست جز «لایُفْلِحُ السّاحِر» نتیجهٔ ساحری

دیوان سنائی، ص ۳۳۷

درآیهٔ قرآن، خطاب عتاب‌آمیز است؛ زیرا قرآن می‌گوید؛ دور شوید و همچنان دردوزخ بمانید، خاموش شوید و با من سخن نگویید. «اِخْسَؤا» فعل امر است و معمولاً

* در ادبیات اسلامی، سامری نام مردی است از بنی اسرائیل که آن قوم را به پرستیدن گوسالهٔ زرین واداشت؛ بنا به نوشتهٔ تفسیر نمونه (ج ۱۳/ ۲۸۶) سامری مرد منافقی بوده است که با استفاده از پاره‌ای مطالب حق به جانب، برای منحرف ساختن مردم می‌کوشیده است.

برای دور کردن سگ به کار می رود و اگر در مورد انسانی گفته شود به پستی او و مستحق مجازات بودنش، اشاره شده است.

شیخ طوسی، ذیل آیهٔ «اِخْسَؤا فیها وَ لا تُکَلِّمونَ» نوشته است[118]:

«وَاِذا قیلَ لِلْکَلْب: اِخْسَأْ، فهو زَجْرٌ بمعنی اَبْعِد... و اذا خوطب به انسانٌ فَهُوَ اهانة لَه، وَ لایکون ذلک عقوبة... و منه قوله تعالی: «کُونُوا قِرَدَةً خاسِئین» بقره/ ۶۵

در بیت سوم سنائی به آیهٔ: «...وَلا یُفْلِحُ السّاحِرُ حَیْثُ اَتیٰ*» طه/ ۶۹ اشاره کرده و در واقع گفته است: ساحر هر کجا برود پیروز نخواهد شد و در هر شرایط و هر زمان، رستگار نمی سود.

سنائی در این اشعار به شعر متعهد و شاعـر راستین، اشاره می‌کند و می خواهد بگوید: شاعر باید در هر حال پای‌بند به شؤون اخلاقی و انسانی باشد و بتواند دردها و مصائبی که بر انسانها وارد می شود بازگو کند، شاعر باید بشردوست باشد و با همگنان همدرد و در غم و شادی انسانها شریک.

شاعر باید در سرودن اشعارش، هدفی جز پیشرفت بشریت نداشته باشد، به انسانها اندرز دهد، انسانها را راهنمایی کند، حکّام و امرا را به صلاح و سداد رهنمون باشد، در اشعارش انسانها را به شایست‌ها فراخواهد و ازناشایست ها دور سازد، مداحی و ستایشگری را که در اسلام منع شده و پیامبر اکرم فـرموده است□ که در چهرهٔ مدّاحان و یا در دهان آنان خاک بریزید، پیشهٔ خود نسازد بلکه هنر شاعری خود راوقف خیر و سعادت انسانها بکند یعنی هنر شاعری خود را در راه اسلام و انسانیّت و بیدار کردن وجدانهای خفته بکار برد تا انسانها را به هدف عالی انسانی برساند و بداند اگر هنر شاعری برای تکسّب باشد در انسانها تأثیر ندارد و زود زایل می شود، زیرا اساس ادبیات تکسّبی، مدح سلاطین و امرا و وزراء و ثروتمندان است که شعری می سرایند و در برابر هر قطعه مدحی و یا احیاناً در مقابل هر بیتی صلاتی دریافت می دارند.

* تمام آیه این است: «وَ اَلْقِ ما فی یَمینِکَ تَلْقَفْ ما صَنَعوا کَیْدُ ساحِرٍ وَلا یُفْلِحُ السّاحِرُ حَیْثُ اَتی» طه/ ۶۹.

□ أحثوا التراب فی وجوه المداحین» یا «اُحْثوا فی اَفْواهِ الْمَدّاحین التراب» رک: جامع الصغیر فی احادیث البشیر والنذیر ۱/ ۴۱ حدیث شمارهٔ ۲۳۴ و ۲۳۵.

شاعر متعهد باید هنر خود را وقف آگاهی دادن به جامعهٔ خفتهٔ روزگار خود کند و چراغی فراراه انسانهای حقیقت گرا قرار دهد تا آنها را به کمال مطلوب برساند.

شاعر متعهد نباید چشمداشتِ مادّی از بیان منظومش داشته باشد، نباید در فکر گرفتن خلعت و دریافت جایزه وصله، از طرف امیر و حاکم باشد.



یادداشتها و مشخصات منابع و مآخذ

۱ ــ مقدمهٔ دیوان سنائی، استاد مدرس رضوی، انتشارات کتابخانهٔ سنائی صفحهٔ پنجاه و هفت.

۲ ــ مأخذ پیشین صفحهٔ صدو چهل و سه.

۳ ــ دکتر مظاهر مصفا، ترکیبهای فراوانی که در شعر سنائی به کار رفته، در مقدمهٔ دیوان سنائی گرد آورده است. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مقدمهٔ مزبور دیوان سنائی، چاپ امیر کبیر از صفحهٔ سدو یازده تا سدو نوزدهٔ مقدمه.

٤ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، سخن و سخنوران، چاپ دوم، شهریور ۱۳۵۰ هـ . ش، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، صفحهٔ ۳۵۷.

۵ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه، زیر نظر استاد محقق، ناصر مکارم شیرازی، دارالکتب الاسلامیة، قم، ج ۱۵، صفحات ۲۲۵ تا ۲۳۰.

٦ ــ شیخ الطائفة الطوسی، تفسیرالتبیان، مؤسسة الاعلمی، بیروت، تحقیق و تصحیح از: الشیخ قصیر العاملی در ۱۰ مجلد ج ۱۹/۸.

۷ ــ ابوعبدالله محمد بن احمد الانصاری القرطبی، الجامع لأحکام القرآن، قاهره، ۱۳۸۷ هـــ ۱۹٦۷ م، ۲۰ جلد در ۱۰ مجلد ج ۷/ ۲۵۸.

۸ ــ السید محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، دارالکتب الاسلامیة، طهران ۱۳۹۲ در ۲۰ مجلد ج ۱۵، ص ۲۷۵.

۹ ــ تفسیر التبیان ۱۰/ ۳٦۷.

۱۰ ــ همان مأخذ ۱۰/ ۳٦۸.

۱۱ ــ الجامع لاحکام القرآن ۲۰/ ۹۲.

۱۲ ــ سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، جزء سی ام، قسمت دوم، ص ۱٤۱.

۱۳ ــ تفسیر التبیان، ۱۰/ ۳٦۸.

۱٤ ــ الجامع لأحکام القرآن ۲۰/ ۹۵.

۱۵ ــ المیزان فی تفسیر القرآن ۲۰/ ٤٤۳ و ٤٤٤.

۱٦ ــ ابوالقاسم جارالله محمود بن عمر زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون‌الأقاویل فی وجوه‌التأویل، افست تهران، در چهار مجلد ج ٤، ص ۲٦۳ و ۲٦٤.

۱۷ ــ مأخذ پیشین ٤/ ۲٦٤.

۱۸ ــ تفسیر التبیان ۱۰/۳٦۹.

۱۹ ــ الجامع لأحکام القرآن ۲۰/ ۹٦.

۲۰ ــ تفسیر التبیان ۱۰/ ۳٦۹.

۲۱ ــ الجامع لاحکام القرآن ۲۰/ ۹۶.

۲۲ ــ المیزان فی تفسیر القرآن ۲۰/۴۴۴.

۲۳ ــ تفسر التبیان ۲۰/ ۳۶۹.

۲۴ ــ کشّاف ۴/ ۲۶۴ و ۲۶۵.

۲۵ ــ الجامع لأحکام القرآن ۲۰/ ۹۹ ــ ۹۶.

۲۶ ــ المیزان فی تفسیر القرآن ۲۰/ ۴۴۵ و ۴۴۵.

۲۷ ــ تفسیر التبیان ۱۰/ ۳۶۹.

۲۸ ــ الجامع لأحکام القرآن ۲۰/ ۹۹ و ۱۰۰.

۲۹ ــ المیزان فی تفسیر القرآن ۲۰/ ۴۴۵.

۳۰ ــ تفسیر التبیان ۱۰/ ۳۷۰.

۳۱ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: پرتوی از قرآن، جزء سی ام، ص ۱۴۸.

۳۲ ــ تفسیر التبیان ۱۰/ ۳۷۰.

۳۳ ــ الجامع لأحکام القرآن ۲۰/ ۱۰۲.

۳۴ ــ المیزان فی تفسیر القرآن ۲۰/ ۴۴۵.

۳۵ ــ رک: تفسیر نمونه، زیر نظر استاد محقق، ناصر مکارم شیرازی، دارالکتب الاسلامیة، قم ۱۳/ ۱۵۷.

۳۶ ــ المفردات فی غریب القرآن، ذیل مادّهٔ «شقا»، ص ۲۶۴، راغب پس از آنکه می‌گوید: «الشقاوة خلاف السعادة. وقد شَقِیَ یَشْقیٰ و شقاوةٌ و شقاءٌ. راغب می افزاید که شقاوت هم مانند سعادت اقسامی دارد و به سعادت دنیاوی و اخروی، منقسم می شود. سرانجام می‌گوید: قال بعضهم: قد یوضع الشقاءُ موضع التعب... و کلّ شقاوة تعب و لیس کل تعبٍ شقاوةٌ، فالتعب اعمّ من الشقاوة.

۳۷ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: المیزان فی تفسیر القرآن ۲۰/ ۴۲۷.

۳۸ ــ الجامع لأحکام القرآن ۲۰/ ۸۰.

۳۹ ــ تفسیر التبیان ۱۰/ ۳۶۲.

۴۰ ــ الجامع لأحکام القرآن ۱۰/ ۳۹.

۴۱ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ سابق ۱۰/ ۴۰.

۴۲ ــ تفسیر التبیان ۶/ ۳۴۸.

۴۳ ــ الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۳۱۷.

۴۴ ــ مأخذ پیشین ۶/ ۳۳۴.

۴۵ ــ تفسیر التبیان ۴/ ۴۶.

۴۶ ــ تفسیر نمونه ۷/ ۴۲۸.

۴۷ ــ تفسیر التبیان ۵/۲۲۶.

۴۸ ــ مأخذ پیشین ۵/ ۲۲۷.

۴۹ ــ مأخذ سابق ۵/ ۱۰۰.

۵۰ ــ مأخذ سابق ۶/ ۲۹۳.

۵۱ ــ الجامع لأحکام القرآن ۹/ ۳۶۲.

۵۲ ــ تفسیر التبیان ۲/ ۳۱۳.

۵۳ ــ همان مأخذ و همان صفحه.

۵۴ ــ تفسیر نمونه ۱۷/ ۶۳.

۵۵ ــ تفسیر التبیان ۸/ ۲۵۴

۵۶ ــ الجامع لأحکام القرآن ۱۴/ ۷۴ و ۷۵.

۵۷ ــ مأخذ پیشین ۳/ ۲۸۱ و ۲۸۲.

۵۸ ــ تفسیر التبیان ۶/ ۴۴۴.

۵۹ ــ مأخذ پیشین ۶/ ۴۴۶.

۶۰ ــ الجامع لأحکام القرآن ۱۰/ ۲۰۴.

۶۱ ــ مأخذ پیشین ۱۰/ ۲۰۵.

۶۲ ــ مأخق سابق ۱۷/ ۹۷.

۶۳ ــ مأخذ سابق ۱۰/ ۲۰۹ و ۳۱۲.



۶۴ ــ تفسیر نمونه ۲۲/ ۴۹۲.

۶۵ ــ الجامع لأحکام القرآن ۱۷/ ۸۹.

۶۶ ــ مأخذ سابق ۱۷/ ۹۰.

۶۷ ــ تفسیر التبیان ۹/ ۴۲۰.

۶۸ ــ المفردات فی غریب القرآن ذیل کلمهٔ «دلو» ص ۱۷۱.

۶۹ ــ تفسیر نمونه ۲۲/ ۴۸۶.

۷۰ ــ تفسیر التبیان ۹/ ۴۲۱.

۷۱ ــ همان مأخذ و همان صفحه.

۷۲ ــ الجامع لأحکام القرآن ۱۷/ ۸۵ و ۸۶.

۷۳ ــ تفسیر نمونه ۱۵/ ۵۶.

۷۴ ــ تفسیر نمونه ۷/ ۴۲۶.

۷۵ ــ تفسیر التبیان ۷/ ۱۱۹.

۷۶ ــ مأخذ سابق ۷/ ۲۴۱.

۷۷ ــ الجامع لأحکام القرآن ۱۱/ ۱۱۷.

۷۸ ــ المفردات فی غریب القرآن، ذیل مادهٔ رقم، ص ۲۰۱.

۷۹ ــ تفسیر التبیان ۷/ ۱۰.

۸۰ ــ مأخذ سابق ۱۰/ ۳۵۷.

۸۱ ــ الجامع لأحکام القرآن ۱۰/ ۳۵۶.

۸۲ ـ مأخذ سابق ۱۰/ ۳۵۷.

۸۳ ـ المیزان فی تفسیر القرآن ۱۳/ ۲۶۳.

۸٤ ـ برای آگاهی بیشتر در این زمینه رجوع شود به: تفسیر نمونه ۱۸/ ٤۵۸.

۸۵ ـ تفسیر التبیان ۸/ ٤۳۸.

۸۶ ـ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه، ج ۲۳، ص ٤۹ تا ص ۵۸.

۸۷ ـ تفسیر التبیان ۹/ ٤۵۳.

۸۸ ـ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه، ج ۲۳، ص ٤٤۳ تا ص ٤٤۹.

۸۹ ـ تفسیر التبیان ۷/ ٤۵.

۹۰ ـ الجامع لأحکام القرآن ۱۰/ ٤۱۲.

۹۱ ـ المیزان فی تفسیر القرآن ۲۰/ ۳۱۶.

۹۲ ـ تفسیر التبیان ۱/ ۵۱ و ۵۲.

۹۳ ـ مأخذ سابق ۱/ ۵٤.

۹٤ ـ تفسیر کشّاف ۱/ ۱۰۸.

۹۵ ـ الجامع لأحکام القرآن ۱/ ۱۶۰.

۹۶ ـ مأخذ سابق ۱/ ۱۶۱.

۹۷ ـ تفسیر التبیان ۱۰/ ۳۷۰ و ۳۷۲.

۹۸ ـ الجامع لأحکام القرآن ۲۰/ ۱۰۵.

۹۹ ـ المفردات فی غریب القرآن، ذیل کلمهٔ «شرح» ص ۲۵۸.

۱۰۰ ـ المیزان فی تفسیر القرآن ۲۰/ ٤٤۸.

۱۰۱ ـ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه ۶/ ۵٤.

۱۰۲ ـ تفسیر التبیان ٤/ ۳۳۰.

۱۰۳ ـ الجامع لأحکام القرآن ۷/ ۱۵۰.

۱۰٤ ـ تفسیر کشّاف ۲/ ۶٤.

۱۰۵ ـ تفسیر التبیان ٤/ ۱۲۱.

۱۰۶ ـ مأخذ سابق ۷/ ۳۰۶.

۱۰۷ ـ برای آگاهی بیشتر دربارهٔ آیهٔ مورد بحث رجوع شود به مقالهٔ «اعجاز کلمه در قرآن مجید» نوشتهٔ محمد علوی مقدم، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد شمارهٔ سوم، سال پانزدهم، پاییز ۱۳۶۱، ص ۳۱۹ تا ص ۳۲۱.

۱۰۸ ـ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه ۲/ ۲۳۵.

۱۰۹ ـ المیزان التبیان ۲/۳۳۲.

۱۱۰ ـ المیزان فی تفسیر القرآن ۲/ ۳۸۵.

۱۱۱ ـ تفسیر التبیان ۹/ ۱۲۱.

۱۱۲ ـ الجامع لأحکام القرآن ۱۵/ ۳۵۸.

۱۱۳ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به : تفسیر نمونه ۱۵/ ۵٤ تا ۵۷.

۱۱٤ ــ المیزان فی تفسیر القرآن ۱۵/۱۹۹.

۱۱۵ ــ تفسیر نمونه ٦/ ۳۵٤ تا ۳٦۰.

۱۱٦ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ سابق ۱۳/۳۲۳.

۱۱۷ ــ المیزان فی تفسیرالقرآن ۱٤/۲٤۰.

۱۱۸ ــ تفسیرالتبیان ۷/۳۵۲.





قرآن و اقبال

گر تو می‌خواهی مسلمان زیستن　　　نیست ممکن جز به قرآن زیستن

اقبال هم شاعر است و هم فیلسوف و شاید بتوان گفت: متفکری است که جهان اسلام کمتر نظیر او را دیده است. اقبال دانشمندی است که علم مغرب‌زمین ــ نه ظواهر تمدن غربی ــ و فلسفه و عرفان مشرق‌زمین را، بدون تعصبات جاهلانه و کوته‌نظرانه، درهم آمیخت و به مشرق‌زمینی‌ها گفت: تمدن اروپا، درخور تقلید نیست و تمدنی است نارسا. تمدن فرنگ از ادارهٔ جامعهٔ فرنگیان، عاجز است پس چگونه می‌تواند شرقیان را رهبری کند؟

جوامع اسلامی باید به اقبال ببالد و به وجود او افتخار کند؛ زیرا اقبال کسی بود که می‌گفت: مسلمانها باید متحد شوند[1]: زیرا به اعتقاد او، امت اسلامی، دارای نظام واحد و قوانین و سنن و آداب واحدی می‌باشند، پس باید اختلاف را کنار بگذارند و همبستگی کامل داشته باشند.

اصل حق را حجت و دعوا یکی است　　　خیمه‌های ما جدا دلها یکی است

اقبال، جوهر عقیدهٔ اسلام را که یگانگی و وحدت است و اعتصام به حبل‌الله و چنگ‌زدن به ریسمان خدا که وسیلهٔ این وحدت است، چنین بیان کرده و گفته است:

ما همه خاک و دل آگاه اوست　　　اعتصامش کن که حبل‌الله اوست

رموز بی‌خودی/۱۱۹

که اشارتی است به آیهٔ:

«و اعتصموا بحبل الله جمیعاً و لا تفرقوا واذکروا نعمة الله علیکم اذ کنتم اعداءاً فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمته اخوانا»

سورهٔ آل‌عمران/۱۰۳

«و اعتصموا[۲]» یعنی: متمسک شوید، خطاب جمع است و مورد خطاب، ملت اسلام، با توجه به آیات قبل که سخن از فتنه‌انگیزی یهود و پراکنده کردن مسلمانها بوده، علی‌القاعده باید منظور از «حبل‌الله» اسلام باشد که یک دین مطابق عقل و فطرت انسانی است.

«حبل‌الله» خواه اسلام باشد و خواه قرآن، مقید به زمان و مکان نمی‌باشد و این خود، یک استعارهٔ تمثیلیه است؛ زیرا حالت و موقعیت مسلمانان در تمسک آنان به کتاب الله و یا در متحدبودن و همپشت یکدیگربودن تشبیه شده به حالت چنگ‌زدن کسی از مکان بلندی به ریسمانی محکم که در آن امنیت است و از سقوطش جلوگیری می‌کند.

البته آن کس که به «کتاب‌الله» چنگ زند «کان آخذا بالاسلام» است.[۳]

فعل نهی «لا تفرّقوا» هم به ما می‌فهماند که مسلمانها نباید به راههای مختلف بروند بلکه باید به قبلهٔ واحدی، توجه کنند، هدف واحدی داشته باشند، به راهی بروند که قرآن دستور داده و پیامبر اکرم «ص» امر فرموده است.

سپس قرآن، گفته است: «فالف بین قلوبکم» که نکته‌ای بس لطیف دارد یعنی الفت باید، باطنی باشد میان دلها که مرکز احساسات است، الفت ظاهری چندان ارزشی ندارد.[۴]

شهرت اقبال بیشتر از لحاظ شعر و شاعری اوست ولی باید دانست که او کتاب بسیار نفیس «احیای فکر دینی در اسلام» را نیز برای ما به یادگار گذاشته است.

اقبال، هشت مجموعهٔ شعر فارسی، اشاعه داده و از این جهت باعث رونق ادب فارسی نیز گردیده و بازار زبان فارسی را، در شبه‌قاره، از نو گرم گردانیده است.

اقبال شعر را وسیلهٔ راهنمائی مردم می‌داند و بر آنست که هدف شاعر باید نشر حکمت باشد و انسان‌سازی کند.

شعر را مقصود اگر آدم‌گری است　　　شاعری هم وارث پیغمبری است

اقبال عقیده دارد که شاعر خفتگان را با ساز شعر، برمی‌انگیزد ولی اگر شاعری افکار پست و بدآموزی در مردم جامعه، تبلیغ کند، سخنانش مانند افیون مخدر است و توده‌ها را از راه سعادت، باز می‌دارد.

اشعار اقبال، گاه از لحاظ ترکیب الفاظ زیبا و استوار نیست، لیکن از لحاظ مضمون بسیار عالی است، مثلاً در همین قطعهٔ معروف که اقبال گفته است:

ساحل افتاده گفت: «گرچه بسی زیستم　　هیچ نه معلوم شد، آه که من چیستم»
موج ز خود رفته‌ای تیز خرامید و گفت　　«هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم»

که مضمون، بسیار خوبست و درواقع گفته است:

ساحل، چون ساکن و بیکاره است، هیچ است و موج چون دائم در جنب و جوش است، موجود می‌باشد و وجود دارد، ولی ترکیب الفاظ، زیاد استوار، نیست؛ زیرا «خرامیدن» به معنای راه‌رفتن بتأنی و آهستگی است. «تیز خرامید» درواقع، اجتماع ضدین است، اما مضمون بسیار عالی است و باید دقت کرد. زیرا او گفته است:

ساحل، چون نمی‌جنبد و حرکت ندارد، از هست و نیست خود خبر ندارد اما موج که در جنبش است، لذت هستی را می‌چشد.[۵]

البته باید توجه داشت که مهم‌ترین جنبهٔ شاعری اقبال، معانی و مقاصدی است که در شعر او هست و نه جنبهٔ لفظی. و ما نباید مضمون و معنای بسیار عالی را فدای لفظ کنیم. و نیز باید بدانیم که زبان مادری اقبال زبان اردو بوده است و زبان فارسی را وسیلهٔ بیان مقاصد فلسفی و علمی خود قرار داده و بدین زبان افکار بلند خود را باز گفته است؛ اینست که نباید الفاظ و تعبیرات او را مورد عیبجوئی و خرده گیری قرار دهیم.

اقبال از زمانی که زبان فارسی را فرا گرفت و در این زبان تبحر یافت، فارسی را برای شعرگفتن برگزید و شعر را هم وسیله‌ای برای پیشبرد مقاصد خود به کار برد.

اقبال، در منظومه‌های «اسرار خودی» و «رموز بیخودی» پیامی را که برای بشریت داشت، تشریح کرد. اقبال در مثنوی «اسرار خودی» به مسلمانها اندرز می‌دهد که باید قبل از هر چیز مسلمانها خود را بشناسند و به خود تکیه کنند. خود فراموشی باید از میان مسلمانان ریشه کن گردد.

رسالهٔ «پیام مشرق» اقبال، مجموعهٔ اشعار اوست به زبان فارسی. «زبور عجم»

اقبال، حاوی اشعاری است، عرفانی و دارای مضامین عالی در شرافت انسان و اهمیت انسان.

«جاویدنامهٔ» اقبال را عالی‌ترین آثار منظوم او دانسته اند و این منظومه، دربارهٔ مسائل گوناگونی است که انسان، در زندگی روزانه اش با آنها روبروست.

اقبال، علاوه بر اینکه شاعر بود و فیلسوف، مسلمانی بود بزرگ و قرآن‌شناسی که جهان اسلام، نظیر او را کمتر دیده است.

به قرنی آسمان فضل و دانش — فروزان، اختری زاید چو اقبال

عظمت اقبال از لحاظ شعری، در آنست که به زبانی شعر سروده که زبان مادری او، نیست و آن‌را به درس آموخته است. اقبال نه‌تنها با تعالیم عالیهٔ خود بر گردن مسلمانها، حق دارد بلکه به گردن زبان فارسی نیز حق بزرگی دارد، زیرا زبان فارسی را که با دسائس استعمار، نزدیک بود، در شبه‌قاره از یادها برود، اقبال دوباره، زنده کرد و روح آزادگی و استغناء را با زبان فارسی و به شعر فارسی در کالبد مردهٔ هند و پاکستان دمید، اینست که باید گفت:

اقبال، خدمتی ارزنده به زبان فارسی نیز کرده است و زبان نیم مردهٔ فارسی را در شبه‌قاره زنده کرد و در نتیجه رابطهٔ ادبی و سیاسی ایران و هند و پاکستان مسلمان را احیاء کرد و زمینه را برای همبستگی اسلامی و تشکیل اتحادیه های سیاسی و اقتصادی، فراهم آورد.[۶]

و شاید بی‌مناسبت نگفته باشند:

عصر حاضر، خاصهٔ اقبال گشت — واحدی کز صد هزاران برگذشت

اقبال بر آنست که هر جامعه ای باید قانونی داشته باشد و جامعه، بدون داشتن قانون، حیات اجتماعی اش درهم و برهم خواهد شد و آشفتگی پیش خواهد آورد، زیرا این قانون به منزلهٔ لنگر کشتی است. این قانون به منزلهٔ نورافکنی است که اجتماع را به ساحل نجات رهبری می‌کند. برای مسلمانها این قانون، همان قرآن است و به قول خود او:

نقش قرآن چونکه بر عالم نشست — نقشه هایش پاپ و کاهن را شکست

تا اینکه دربارهٔ اهمیت قرآن و تأثیر این قانون آسمانی، چنین گفته است:

چونکه در جان رفت، جان دیگر شود جان چو دیگر شد، جهان دیگر شود

از اشعار و نوشته ها و خطابه های اقبال چنین استنباط می‌شود که وی احاطهٔ کامل به معارف اسلامی داشته و در قرآن مجید مطالعهٔ عمیق کرده و دوران عمرش را به مطالعهٔ قرآن، گذرانده بوده است.

اقبال در شعری بیان کرده که مسلمانان با تمسک به قرآن و اعتصام بدان، استوار خواهند شد و رشتهٔ اتصال آنان به یکدیگر قرآن است که «لاریب فیه» می‌باشد و تبدیل و تحریف در آن راه ندارد.

آن کتاب زنده قرآن کریم حکمت او لایزال است و قدیم
نسخهٔ تکوین اسرار حیات بی‌ثبات از قوتش گیرد ثبات
حرف او را ریب نی تبدیل نی آیه‌اش شرمندهٔ تأویل نی

رک: رموز بی‌خودی ص ۱۱۵



که این اشعار اشارتی به دو آیه:
«ذلک الکتاب لاریب فیه...» سوره بقره ۳
«ذلک لا تبدیل لکلمات الله ذلک هو الفوز العظیم» می‌باشد.

سورهٔ یونس ٦٤

اقبال قرآن مجید را، «نسخهٔ اسرار تکوین حیات» خوانده و سپس به آیهٔ قرآن اشاره کرده و گفته است این کتاب باعظمت، از اعوجاج و پیچیدگی بدور است و جای شک و تردید در آن نیست و برای راهنمایی بشر، نازل شده است.

و از آنجا که اقبال گفته است: «حرف او را ریب نی تبدیل نی» مقتبس از آیهٔ ٦٤ سورهٔ یونس می‌باشد که در صدر آیه، قرآن مجید، برای «اولیاءالله» در زندگی دنیا و زندگی جهان واپسین بشارت است «لهم البشری فی الحیٰوة الدنیا و فی الاخرة...»

صدر آیه ٦٤/یونس

و در این وعده‌ها، تبدیل و تغییر راه ندارد و خدا به این وعده‌ها، وفا می‌کند «لا تبدیل لکلمات الله» و این یک سعادت بزرگی است.

قرآن، در شعر اقبال بخوبی جلوه‌گر است و پیداست که اقبال در شعر خود، از قرآن بهره برده مثلاً آنجا که خواسته است، رحمت پیامبر اکرم«ص» را بیان کند، چنین

گفته است:

آن که بر اعداء در رحمت گشاد مکه را پیغام «لاتثریب» داد

مثنوی اسرار خودی ص ۲۳

که از روز فتح مکه و رحمت و بخشایش آن حضرت بر اسرای قریش که مرگ خود را حتمی می‌دانستند یاد کرده که تلمیحی است به آیهٔ:

«قال لا تثریب علیکم الیوم یغفرالله لکم و هو ارحم الراحمین»

سورهٔ یوسف/۹۲

که آیه در اصل در باب یوسف است که به برادران گناهکار امنیت خاطر داده و گفته است امروز هیچ‌گونه توبیخ و سرزنشی بر شما نخواهد بود آسوده باشید. و یوسف بزرگوار نه‌تنها از حق خود صرفنظر کرده بلکه افزوده است که خدا نیز شما را می‌بخشد؛ زیرا او «ارحم الراحمین» است.

اقبال، پراکندگی و تفرقه را نکوهش می‌کند و بر آنست که مسلمانها باید متحد شوند و متشتت نباشند و چنانچه با یکدیگر پیوند داشته باشند، قدرتی بزرگ در جهان خواهند بود. اقبال در این‌باره گفته است:

در جماعت فرد را بینیم ما از چمن او را چو گل چینیم ما

رموز بی‌خودی ص ۹۱

و نیز گفته است:

در نبرد زندگی یار همند مثل همکاران گرفتار همند

رموز بی‌خودی ص ۹۱

و نیز اقبال، انس و الفت جماعات بشری را، چنین بیان کرده است:

مردمان خوگر به یکدیگر شوند سفته در یک رشته چون گوهر شوند

رموز بی‌خودی ص ۹۱

که تمام اینها مقتبس از آیهٔ:

«و اعتصموا بحبل‌الله جمیعاً و لا تفرّقوا...»

سورهٔ آل‌عمران ص ۱۰۳

می‌باشد.

محمدجواد مغنیه، ضمن اینکه در بحث از آیهٔ مزبور، کلمات آیه را توضیح داده، در معنای کلی آیه، گفته است[۸] مسلمانان باید پیرو دین واحد و رسول واحد و کتاب واحد باشند، زیرا خدا نیز فوائد اعتصام به «حبل‌الله» را بیان کرده است. وضع عربهای مسلمان اولیه که گرفتار اختلاف بودند و سالها میان دو قبیله «اوس» و «خزرج» جنگ و نزاع بود و به برکت اسلام با یکدیگر برادر شدند، بهترین نمونه است.

اقبال، بخش پایانی آیهٔ مورد بحث را، چنین در شعر گنجانده است:

ما ز نعمتهای او اخوان شدیم   یک زبان و یک دل و یک جان شدیم

که اشارتی است به «... فاصبحتم بنعمته اخواناً...»

اقبال بر آنست که در سایهٔ کلمهٔ توحید، انسانها می‌توانند به سرمنزل هدایت برسند و کلمهٔ توحید سبب گسلانیدن بندهای دست و پاگیر است؛ زیرا مسلمانها باید بدانند که اهل اسلام همه یک قبله و یک هدف دارند و توحید و ایمان وجه‌مشترک همهٔ مسلمانها می‌باشد و مسلمین باید بندهای دیگر را پاره کنند و از پا بگشایند تا به آزادی رسند.

بندها از پا گشاید بنده را   از خداوندان رباید بنده را

رموز بی‌خودی ص ۹۳

این همان چیزی است که قرآن مجید در آیهٔ:

«... و یضع عنهم اصرهم و الاغلال التی کانت علیهم...» آمده است.

سورهٔ اعراف/۱۵۷

در بخش نخستین آیه، قرآن مجید گفته است:

این پیامبر بزرگوار، هدف اصلیش به زنجیرکشیدن توده‌های مردم و استثمار و استعمار آنها نیست، بلکه می‌خواهد بارهای گران را از دوش آنان بردارد و غل و زنجیرهائی که بر دست و پا و گردن آنان می‌باشد، درهم شکند و بندها را گشاید و آنها را از جهل و بی‌خبری برهاند و زنجیر جهل و نادانی و خرافات را از دست و پای بشریت بگشاید.

اقبال، طلوع اسلام و زادن پیامبر اکرم«ص» را سبب حریت و آزادگی و مساوات و برابری و اخوت و برادری نوع بشر دانسته و چنین گفته است:

زادن او مرگ دنیای کهن مرگ آتشخانه و دیر و شمن
حریت زاد از ضمیر پاک او این می نوشین چکید از تاک او
عصر نو کاین صد چراغ آورده است چشم در آغوش او وا کرده است
کل مومن إخوةٌ اندر دلش حریت سرمایهٔ آب و گلشن

رک: ٦٩، ٧٠ اقبال‌شناسی

و در اشاره به خاتمیت نبی اکرم و پیامبر مکرم که خاتم پیامبران است، چنین سروده:

ای ترا حق خاتم اقوام کرد بر تو هر آغاز را انجام کرد

مثنوی رموز بی‌خودی ص ۸۷

که ناظر است به آیهٔ:

ما کان محمدا با احدمن رجالکم و لکن رسول‌الله و خاتم النبیین.

سورهٔ احزاب/ ٤٠

برخی از قرآنها، کلمهٔ «خاتم» را به کسر تاء ضبط کرده‌اند. در تفسیر کشاف، چاپ بیروت، علاوه بر اینکه به روایت «ابوعمر و بصیر» خاتم به کسر تاء ضبط شده، زمخشری خود نیز توضیح داده که او خاتم پیامبران است[9].

ابوحیّان اندلسی، متوفی به سال ٧٥٤ در تفسیر بحر المحیط، ذیل آیهٔ مزبور نوشته است[10]: «وقرء الجمهور خاتم بکسر التاء بمعنی انه ختمهم ای جاء آخرهم».

اقبال، به انسانها توصیه می‌کند که رنگ ایمان و توحید و اسلام را بپذیرید و رنگهای غیرخدایی را از خود دور کنید و بشویید.

قلب را از صبغة‌الله رنگ ده عشق را ناموس و نام و ننگ ده

مثنوی اسرار خودی/٥٩

که اشارتی است به آیهٔ:

صبغة الله و من احسن من الله صبغة.

سورهٔ بقره/١٣٨

و خواسته است بگوید: مردم باید رنگ خدایی بپذیرند یعنی رنگ وحدت، رنگ تقوا، رنگ عدالت و مساوات، رنگ برادری و برابری که در نتیجهٔ پذیرفتن این

رنگ خدایی، می‌توانند نزاعها و کشمکش‌ها را از میان بردارند و ریشه‌های نفاق را برکنند؛ زیرا اگر انسانها رنگ خدایی بپذیرند روح و جان آنها از آلودگی پاک خواهد شد، اگر انسانها رنگ خدایی بپذیرند، رنگهای خرافی و موهوم را از خود دور خواهند کرد.

اقبال پیروی از احکامِ شرع را ضروری دانسته و گفته است:

تو هم از بار فرائض رو متاب   بر خوری از «عنده حسن المآب»

مثنوی اسرار خودی/۴۱

که اشارتی است به آیهٔ:

«... ذلک متاع الحیوة الدنیا والله عنده حسن مآب».

سورهٔ آل‌عمران/۱۴

در صدر آیه قرآن مجید گفته است: «زین للناس حب الشهوات من النساء و البنین و القناطیر المقنطرة من الذهب و الفضه و الخیل المسومة و الانعام و الحرث...» و این علاقه به زن و فرزند و اموال و ثروت و دیگر چیزهای مادی را قرآن، حیات دنیا و زندگی پست و پایین دانسته و از آن به «متاع الحیوة الدنیا» تعبیر کرده و در پایان آیه به زندگی عالی‌تر که در انتظار بشر است، اشاره کرده و گفته است «والله عنده حسن المآب» یعنی سرانجام نیک در نزد خداست.

اقبال، برای پرورش خودی، علاوه بر اطاعت از احکام شرع، ضبط نفس و خودداری از محرمات و آنچه منافی شؤون انسانیت است، ضروری دانسته و چنین گفته است:

نفس تو مثل شتر خودپرور است   خودپرست و خودسوار و خودسر است

مردشو، آورزمام او به کف   تا شوی گوهر اگر باشی خزف

هر که بر خود نیست فرمانش روان   می‌شود فرمان پذیر از دیگران

مثنوی اسرار خودی/۴۲

تا آنجا که می‌گوید:

خوف را در سینهٔ او راه نیست   خاطرش مرعوب غیرالله نیست

مثنوی اسرار خودی/۴۳

و گویا اقبال، به بخش پایانی تمام آیاتی که عبارت:

«... و لا خوف علیهم و لاهم یحزنون»[11] دارد، توجه داشته است.

در آیهٔ ۱۱۲/سورهٔ بقره، قرآن مجید گفته است:

«بلی من اسلم وجهه‌لله و هو محسن فله اجره عند ربه و لاخوف علیهم ولاهم یحزنون» که قرآن، شرط ورود به بهشت را «قالوا لن یدخل الجنة...» آیهٔ ۱۱۱/بقره ــ تسلیم محض در برابر خدا و انجام عمل نیک دانسته است و اهمیت عمل صالح را بیان کرده و بر آنست که کار خوب در پی‌ریزی کاخ سعادت انسان مؤثر است.

اقبال، اعلای کلمهٔ «الله» و فداکاری در راه حق و ایجاد وحدت و همبستگی میان همهٔ مسلمانان را، قطع نظر از اقلیم و نژاد و وطن و رنگ و زبان، توصیه می‌کند و بر آنست که وطن جغرافیایی، موجب تفرقه است و وطن ایمانی است که کثرت را به وحدت، تبدیل می‌کند.

ما که از قید وطن بیگانه‌ایم چون نگه نور دو چشمیم و یکیم

از حجاز و چین و ایرانیم ما شبنم یک صبح خندانیم ما

مثنوی اسرار خودی/۲۳

به اعتقاد اقبال، مسلمانها از انتساب به محمد«ص» به وجود آمده‌اند و نه از جهت نژاد معین و رنگ و اقلیم خاص، زیرا اقبال گفته است:

ما ز حکم نسبت او ملتیم اهل عالم را پیام رحمتیم

که درواقع در نظر اقبال، مرز، ایمان و اسلام است که مسلمانان را از کافران، جدا می‌کند و ملت اسلام همه از انتساب به محمد«ص» درست می‌شود، همان کسی‌که رحمت عالمیان بود و خدا درباره‌اش گفته است:

«و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین»

سورهٔ انبیاء/۱۰۷

پیامبر رحمت، رحمت برای جهانیان است، زیرا نشر آیینی را به عهده گرفته است که سبب نجات همگان می‌تواند باشد و این پیامبر برنامه‌ای آورده که عمل بدان می‌تواند به تمام بدبختیها و نابسامانی‌ها و سیه‌روزیهای بشر خاتمه بدهد. اینست که او خود رحمت است و برنامه‌اش هم رحمت است.

اقبال بر آنست که اسلام، دین ابراهیم می‌باشد و ابراهیم است که از دیرباز، ما را مسلم نامیده است.

ما مسلمانیم و اولاد خلیل　　　　از ابیکم گیر اگر خواهی دلیل

مثنوی رموز بی‌خودی/۹۵

که اشارتی است به کلام خدا در سورهٔ حج آیهٔ ۷۸ «... ملة ابیکم ابراهیم هو سماکم المسلمین من قبل و فی هذا...»

یعنی: اسلام، دین پدرشما ابراهیم است و اوست که از دیرباز، شما را مسلم نامیده است. و این همان آیین پدرشما، ابراهیم است و او شما را در کتب پیشین مسلمان نامیده و همچنین در این کتاب آسمانی (= قرآن).

اقبال آنان را که در راه عقیده و برای اعلای کلمهٔ «الله» جهاد کنند ستوده و بر آنست که هدف اصلی مرد مجاهد باید نشر کلمهٔ توحید باشد و اعلای کلمهٔ حق. ولی جهادی را که برای کشورگشایی و تصرف زمینهای دیگران باشد، اقبال می‌نکوهد و می‌گوید:

هر که خنجر بهر غیرالله کشید　　　　تیغ او در سینهٔ او آرمید

مثنوی اسرار خودی/۶۱

و این همانست که قرآن مجید گفته است:

«و جاهدوا فی الله حق جهاده...» سورهٔ حج/۷۸

اکثر مفسران، جهاد را در این آیه، همان‌طوری که از مفهوم لغوی آن استفاده می‌شود به معنای هر گونه جهاد و کوشش گرفته‌اند خواه مبارزه با هوسهای سرکش باشد که جهاد اکبر است و خواه پیکار با دشمنان ظالم و ستمگر باشد که جهاد اصغر است و باید خلوص نیت او و انجام‌دادن عمل برای خدا باشد و اینست معنای «حق جهاده»[۱۲].

اقبال، امید را زندگی و نا امیدی را مرگ دانسته و بر آنست که انسانها نباید در زندگی نا امید باشند و نا امیدی نامرادی است و این مفهوم را چنین بیان کرده و گفته است:

مرگ را سامان ز قطع آرزوست　　　　زندگانی محکم از لا تقنطوا است

مثنوی رموز بی‌خودی/۹۶

که این اشارتی است به آیهٔ:

«قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعاً انه هو الغفور الرحیم.»

سورهٔ زمر/۵۳

که به قول قرطبی[۱۳] «وقال علی بن ابی‌طالب: ما فی القرآن آیة اوسع من هذه الآیة» شمول و گستردگی این آیه به حدی است که امام علی علیه‌السّلام گفته است: در تمام قرآن آیه‌ای، وسیع‌تر (از لحاظ شمول رحمت) از این آیه، نیست. زیرا چنانچه به کلمات موجود در این آیه بدقت بنگریم به اعجاز کلمات پی خواهیم برد بویژه که در بخش پایانی قرآن گفته است «ان الله یغفر الذنوب جمیعاً» و جمله را با حرف تأکید «انّ» آغاز کرده و سپس کلمهٔ «الذنوب» که جمع مُحلّ به الف و لام آمده است و افادهٔ عموم می‌کند و آنگاه کلمهٔ «جمیعاً» هم به عنوان تأکید آمده و در پایان هم دو کلمهٔ «غفور» و «رحیم» که از اوصاف امیدبخش است آورده شده است. بنابراین جایی برای یأس و نا امیدی نخواهد بود[۱۴].

اقبال فرمان خدایی را دربارهٔ فراگرفتن دانش و خواندن و نوشتن که خدا، در قرآن مجید نیز بدان دستور داده، چنین در شعر گنجانده است:

حرف «اقرأ» حق به ما تعلیم کرد رزق خویش از دست ما تقسیم کرد.

که اشارتی است به اینکه خدای بزرگ به ما مسلمانان فرمان داده که بخوانیم و بیاموزیم و دانش فرا گیریم ولی او، علم رسمی را که آفل است و غروب می‌کند و از ذوق و عشق عاری است نمی‌پسندد.

سوز عشق از دانش حاضر مجوی کیف حق از جام این کافر مجوی

مثنوی اسرار خودی/۶۵

اقبال بر آنست که این علم، بیماریهای ظاهری را درمان می‌کند و از علاج دردهای باطنی و معنوی ناتوان است. اینست که توصیه می‌کند که مسلمانها باید علوم و سنن خود را احیا کنند.

آتشی افروز از خاشاک خویش شعله‌ای تعمیر کن از خاک خویش

علم مسلم کامل از سوز دل است معنی اسلام، ترک آفل است

چـون ز بـنـد آفـل ابـراهـیـم رسـت — در مـیـان شـعـلـه‌ها نـیـکـو نشست

مثنوی اسرار خودی/٦٤

که اشارتی است به آیهٔ:

فلما جن علیه اللیـــل رأی کوکباً قال هذا ربی فلما افل قال لااحب الآفلین.

سورهٔ انعام/٧٦

که ابراهیم در مخاصمهٔ با بت‌پرستان گفت: من آنچه که آفل باشد و غروب کند، دوست ندارم و خدای یکتا را می‌پرستم که باقی است و آن‌را شایستهٔ عبودیت و ربوبیت می‌دانم که همیشگی است.

و چه زیبا سروده است اقبال آنجا را که گفته است:

تـارک آفـل ابـراهـیـم خـلـیـل — انـبـیـاء را نـقش پـای او دلـیـل

که مصراع نخست، اشارتی است به بخش پایانی آیهٔ ٧٦ سورهٔ انعام (... فلما افل قال لااحب الآفلین) و مصراع دوم، اشارتی است به آیهٔ ٩٧ سورهٔ آل‌عمران که خدا گفته است: «فیه آیات بینات مقام ابراهیم...» یعنی: در آن خانه نشانه‌ها و آیات ربوبیت هویداست و جایگاه ابراهیم است «و من دخله کان آمنا» و هر که به آن، درآید، ایمن باشد. این خانه نخستین خانهٔ توحید است و نخستین جایگاهی است که برای پرستش خدا ساخته شده و برای آنان که به‌آن خانه، پناه برند، امنیت است، خانه‌ای است پربرکت[۱۵].

اقبال، فرمان خدایی را به ابراهیم و اسمعیل که خانهٔ کعبه باید بر اساس تقوا و طهارت بنا شود چنین بیان کرده است:

جوی اشک از چشم بی‌خوابش چکید — تـا پـیـام «طـهـرا بـیـتـی» شـنـیـد

مثنوی رموز بی‌خودی/١٠١

مصراع دوم بیت، اشارتی است به آیهٔ:

«... و عهدنا الی ابراهیم و اسمعیل ان طهرا بیتی للطائفین و العاکفین والرکع السجود»

سورهٔ بقره/١٢٥

و دستور خدایی اینست که خانهٔ کعبه بر اساس تقوا و طهارت باید بنا شود و

درواقع، اضافهٔ بیت به «الله» جنبهٔ سمبلیک دارد تا اشارتی باشد به اینکه ذات مقدس خدایی، در این مکان، حاضر و ناظر است و «بیت الله» خانهٔ کسی نیست، خانهٔ هیچ یک از انسانها نیست، به کشور خاصّی تعلّق ندارد، از آن دولت مخصوصی نیست، کسی جز خدا مالک آن نمی‌باشد متعلق به همهٔ مسلمانان است، همهٔ مردم در آن خانه حق دارند، کسی نمی‌تواند، دیگری را مانع شود.[۱۶]

این نکته نیز گفتنی است که ضرورت شعری، اقبال را بر آن داشته که در مصراع نخستین فعل را مفرد بیاورد «جوی اشک از چشم بی‌خوابش چکید» در صورتی‌که متن پیام به صیغهٔ مثنی می‌باشد و «... طهرا بیتی ...» است.

البته باید دانست که این خطاب و پیام در آیهٔ:

«... وَ طِهّرا بیتی للطائفین و القائمین والرکّع السجود»

سورهٔ حج/۲۷

به صورت مفرد آمده، زیرا مورد خطاب، ابراهیم است و اسماعیل، عنوان تبعی دارد و درواقع تطهیر به عهدهٔ ابراهیم علیه السلام است و اسماعیل یاری دهندهٔ اوست[۱۷].

اقبال، آیهٔ «واذقال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة...»

سوره بقره/ ۳۰

را چنین در شعر گنجانده و گفته است:

تا خدای کعبه بنوازد ترا   شرح انی جاعل سازد ترا

مثنوی اسرار خودی/۲۵

که انسان سرپرست زمین می‌شود و خلافت آن را به عهده می‌گیرد و این منصب بس بزرگ به انسان عطا می‌شود و آدمی تا مقام خلیفة الهی بالا می‌رود.

اقبال کلمهٔ «امانت» را در آیهٔ:

«انا عرضنا الامانة علی السموات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوما جهولا»

سوره احزاب/ ۷۲

«قرآن مجید» دانسته و گفته است که قرآن با آن عظمت در سینهٔ اطفال ما جای می‌گیرد.

آن که دوش کوه بارش برنتافت	سطوت او زهرهٔ گردون شکافت
بنگر آن سرمایهٔ آمال ما	گنجد اندر سینهٔ اطفال ما

مثنوی رموز بی‌خودی/۱۱۶

به قول شیخ طبرسی[18]، در معنای «امانت» میان مفسران اختلاف است:

«فقیل هی ما امرالله به من طاعته و نهی من معصیته... وقیل هی الاحکام و الفرائض التی اوجبها الله تعالی علی العباد... و هذان القولان متقاربان...»

پیرامون کلمهٔ «امانت» مفسران سخن بسیار گفته‌اند ولی با دقت و تأمل و از روی قرائن و کلمات موجود در آیه، باید بیندیشیم تا دریابیم که معنای صحیح «امانت» چیست؟

و باید دید که آدمی چه دارد که آسمانها و زمین و کوهها فاقد آن هستند؟ درواقع این امانت الهی، همان تعهد و قبول مسؤولیت است.[19] با داشتن تعهد و قبول مسؤولیت کردن و دارای استعداد فوق‌العاده بودن است که آدمی می‌تواند مصداق اتم «خلیفة اللهی» بشود و می‌تواند با کسب معرفت و تهذیب روح و پرورش روان به اوج کمالات برسد.

و در جای دیگر به آیهٔ مورد بحث اشاره کرده و گوهر گرانبهای انسانیت را از دو عالم بهتر و بالاتر دانسته و گفته است:

ای ز آداب امانت بی‌خبر	از دو عالم خویش را بهتر شمر

مثنوی اسرار خودی/ ۵۰

اقبال آن‌جا که می‌خواهد انفاق در راه خدا را بستاید و مضمون آیهٔ: «لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون..»

سورهٔ آل‌عمران/۹۲

را در شعر بگنجاند، چنین نغمه سر می‌دهد:

دل ز «حتی تنفقوا» محکم کند	زر فزاید الفت زر کم کند

مثنوی اسرار خودی/۴۳

و شعر پیش از آن، چنین است:

حب دولت را فنا سازد زکوة	هم مساوات آشنا سازد زکوة

کلمهٔ «برّ» که معنای وسیعی دارد و به تمام نیکی‌ها اعم از ایمان و اعمال پاک، اطلاق می‌شود، وقتی آدمی بدان می‌رسد و نیکوکار خواهد بود که از اموال مورد علاقه‌اش، در راه خدا، انفاق کند و این خود یک اصل اقتصادی است.

برای نماز، اقبال چنین نغمه سر داده است:

لااله باشد صدف گوهر نماز	قلب مسلم را حج اکبر نماز
در کف مسلم مثال خنجر است	قاتل فحشاء و بغی و منکر است

که اشارتی است به آیهٔ:

«اتل ما اوحی الیک من الکتاب و اقم الصلوة ان الصلوة تنهی عن الفحشاء والمنکر ولذکرالله اکبر...»

سورهٔ عنکبوت/۴۵

در بخش نخستین، قرآن مجید، دستور داده که بخوان این آیات را: زیرا همه چیز در آنها هست، سپس قرآن، دستور اقامهٔ نماز را داده است، زیرا نماز است که آدمی را از زشتیها و منکرات باز می‌دارد و نماز است که در آدمی اعتقاد به مبداء و معاد به وجود می‌آورد و تکبیرة‌الاحرام نماز یعنی «الله اکبر» است که نمازگزار می‌گوید و خدا را برتر و بالاتر از هر چیز می‌شمارد و به یاد نعمتهای خدا می‌گوید: «الحمدلله رب العالمین» و سپاس نعمتهای خدا می‌گوید و بعد خدا را به صفت رحمانیت و رحیمیت می‌ستاید و سرانجام فقط و فقط از خدا یاری می‌جوید و از او می‌خواهد که صراط مستقیم را به او بنمایاند. نماز علاوه بر اینکه آدمی را از فحشاء و منکر، باز می‌دارد، انسان را به یاد خدا نیز می‌اندازد و روی همین اصل است که در بخش پایانی آیه گفته شده، «ولذکرالله اکبر» یاد خدا مایهٔ آرامش دلهاست و یاد خدا، بالاتر از هر چیزی است.

اقبال، در پایان اسرار خودی، از خدا می‌خواهد که مسلمانان خودشناس شوند و شخصیت خود را بشناسند، شخصیّتی که به آنان آبرو و عظمت می‌بخشد. و نیز دعا می‌کند که در مسلمانان، فداکاری به وجود آید و میان آنان وحدت ایجاد گردد و قطع نظر از اقلیم و نژاد و وطن و رنگ و زبان با یکدیگر متحد شوند. و سرانجام سخن را با دعای بیداری مسلمانان و نجات ایشان پایان می‌دهد و از خدا می‌طلبد که گردنکشان و زورگویان منکوب و مقهور گردند.

آیتی بنما ز آیات مبین　　　　تا شود اعناق اعدا خاضعین

که این خود اشارتی است به آیهٔ:

ان نشأ ننزل علیهم من السماء آیة فظلت اعناقهم لها خاضعین.

سورهٔ شعراء/٤

منظور از خضوع گردنها، خضوع صاحبان آنهاست و یا می‌توان گفت منظور از «اعناق»[۲۰] رؤسا و سران آنها می‌باشد.



منابع

۱ـ پیش از اقبال، فکر وحدت اسلامی را، سیدجمال‌الدین طرح کرده بود، لیکن اقبال این اندیشه را دنبال کرد و آن‌را در قالبی تازه ریخت و بدان صورتی مرتب داد.

۲ـ در کلمه «اعتصموا» که ریشهٔ آن، عصمت است نکته ای بس لطیف وجود دارد یعنی قرآن می‌خواهد بگوید، اساس این «اعتصام» به وسیلهٔ «حبل‌الله» که همان شریعت الهی، همان کتاب آسمانی است، فراهم گردد رجوع کنید به مأخذ سابق ج ۲ ص ۲۵.

۳ـ رک: شیخ محمد عبده، تفسیر المنار، فراهم‌آورنده: السید محمدرشید رضا، چاپ دوم افست دارالمعرفة، بیروت، فقط ۱۲ جزء قرآن در ۱۲ جلد ج ٤ ص ۲۰.

٤ـ رک: سیدقطب، **فی ظلال القرآن**، الطبعة الخامسة ۱۳۸٦ هـ ـ ۱۹٦۷ م بیروت داراحیاء التراث العربی در ۸ مجلد ج ۲ ص ٦۲.

۵ـ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مجتبی مینوی، **اقبال لاهوری شاعر پارسی‌گوی پاکستان**، از انتشارات مجلهٔ یغما، طهران، دی‌ماه ۱۳۲۷ ص ٤ ضمیمهٔ یغما.

٦ـ برای آگاهی بیشتر در این‌باره رجوع شود به: دکتر محمدحسین مشایخ فریدنی، **اسرار خودی و رموز بی‌خودی**، مقدمه صفحات هشتاد و پنجاه ـ نود، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

۷ـ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: سیدغلامرضا سعیدی، **اقبال‌شناسی**، از انتشارات بعثت ص ۹۲.

۸ـ رک: محمد جواد مغنیه، **تفسیر الکاشف**، چاپ بیروت در ۷ جلد، الطبعة الثانیة ۱۹۷۸ م ج ۲ ص ۱۲۲ و ۱۲۳.

۹ـ رک: ابوالقاسم جارالله محمود بن عمر زمخشری، **الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل**، بیروت دارالمعرفة ج ۳ ص ۲٦٤.

۱۰ـ رک: محمد بن یوسف الشهیر بابی‌حیان الاندلسی، **تفسیر بحر المحیط**، الطبعة الثانیة ۱٤۰۳ هـ ـ ۱۹۸۳ م، دارالفکر، الجزء السابع ص ۲۳٦.

۱۱ـ در قرآن مجید آیات ۲٦۲/بقره و ۲۷٤ و ۲۷۷ بقره و آیهٔ ۱۷۰/آل‌عمران و آیهٔ ٦۹/مائده و ٤۸/انعام و ۳۵/اعراف به جملهٔ «ولاخوف علیهم ولاهم یحزنون» ختم می‌شود.

۱۲ـ رک: **تفسیر نمونه**، زیر نظر استاد ناصر مکارم شیرازی، از انتشارات دارالکتب الاسلامیة ج ۱٤ ص ۱۸۱.

۱۳ـ رک: ابوعبدالله محمد بن احمد انصاری قرطبی، **الجامع لاحکام‌القرآن**، مصر، وزارة الثقافة ۱۳۸۷ هـ ـ ۱۹٦۷ م، ۱۰ مجلد، الجزء الخامس ص ۲٦۹.

۱٤ـ برای آگاهی بیشتر از بلاغت آیهٔ مزبور، رجوع شود به **تفسیر بحر المحیط**، ج ۷ ص ٤۳٤.

۱۵ـ اشارتی است به آیهٔ: «ان اول بیت وضع للناس للذی ببکة مبارکا و هدی للعالمین» سورهٔ آل‌عمران/۹٦.

۱٦ـ رک: **تفسیر المنارج**، ج ۱ ص ٤٦۰-٤٦۳.

۱۷ــ رک: محمدهادی فخرالمحققین، نکته‌هایی از قرآن، شیراز، چاپ مصطفوی ص ۴۶۲.

۱۸ــ رک: الشیخ ابی‌علی الفضل بن‌الحسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح و تعلیق از: سیدهاشم رسولی محلاتی، مکتبة العلمیة الاسلامیة، طهران ج ٤ ص ۳۷۳.

۱۹ــ برای آگاهی بیشتر دربارهٔ «امانت» می‌توان به مآخذ زیر مراجعه کرد:

الف ــ فی ظلال القرآن، ج ٦ ص ٦۱۸.

ب ــ شیخ اسماعیل حقی بروسوی، تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر ج ۷ ص ۲۴۹-۲۵۲.

۲۰ــ اعناق، جمع عنق است و به معنای گردن، از باب ذکر جزء و ارادهٔ کل و منظور خود انسان می‌باشد.





قرآن و حافظ

همّتم بدرقهٔ راه کن ای طایر قُدس
که درازست ره مقصد و من نوسفرم
(حافظ خانلری/ غزل/ ۱۳۹)

کلام حافظ زیبا و دلنشین است، در شعرِ او ترکیب سست و تعبیرِ ناموزون وجود ندارد، کلام او چون برگِ گل لطیف است و دست به دست گشتنش از طراوتِ آن می‌کاهد، اینست که در ترجمه به زبانهای دیگر آن شیرینی و لطافت از میان می‌رود.

در دیوان حافظ، ترکیباتی پیدا می‌شود که خاصِ خود حافظ است، کلمات در شعرِ حافظ نقش مهمی دارند و حتّی گاه جنبهٔ رَمز و سمبولیک پیدا می‌کنند.

مشهور است که میرسیّد شریفِ جرجانی متوفّیٰ به سال ۸۱۶هـ وقتی که شعر دیگر شاعران را می‌شنید، آنها را تُرّهات می‌خواند و چون در مجلسِ درسِ او، شعر خوانده می‌شد، به شاگردان می‌گفت: «به عوض این ترّهات به فلسفه و حکمت بپردازید». ولی چون شمس الدین محمّد حافظ می‌رسید، استاد به او می‌گفت: «بر شما چه الهام شده؟ غزل خود را بخوانید». شاگردان که به استاد اعتراض می‌کردند و می‌گفتند:

«این چه رازیست که ما را از سرودنِ شعر منع می‌کنی ولی به شنیدنِ شعرِ

حافظ رغبت نشان می‌دهی »؟. استاد در پاسخ می‌گفت:

«شعر حافظ همه اِلهامات و حدیثِ قدسی و لطائف حِکمْی و نِکاتِ قرآنی است». [1]

حافظ علاوه بر اینکه نزد استادان فنّ هر رشته به تحصیل پرداخته بود و در علوم عقلی به مرحلهٔ کمال رسیده، باید گفت که به شعرِ بزرگان ادبِ فارسی نیز توجّه داشته و اشعارِ رودکی، فردوسی، خیّام، انوری، خاقانی، سنائی، عطّار، سعدی و مولوی را هم مطالعه می‌کرده و آثار منظومِ عَرَب را نیز موردِ مداقّه قرار می‌داده و در عرفان هم مطالعاتی داشته است، ولی در این میان به قرآن مجید بیش از همه توجّه داشته و قرآن را حفظ داشته و به همین مناسبت به شمس‌الدین محمّد حافظ مشهور شده است.

اصولاً حافظ به کسی اطلاق می‌شده که یا صدهزار حدیث را با سلسلهٔ اَسنادِ آن، در حفظ داشته باشد و یا تمام قرآن را با قراءت درست و همهٔ وجوهِ قراآت، از بَر بخواند و شمس‌الدین محمّد، چنین بود و قرآن را به چهارده روایت در حفظ داشت.

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ
به قرآنی که اندر سینه داری

در بیت زیر نیز به حافظ بودن خود، اشاره کرده است:

عشقت رسد به فریاد وَرْ خود بسانِ حافظ
قرآن زِبَر بخوانی در چهارده روایت

(حافظ خانلری غزل/ ۹۳)

حافظ در غزلیّات خود، گاه به نام برخی از سوره‌ها هم اشاره می‌کند مثلاً در غزلِ:

شربتی از لب لعلش نچشیدیم و برفت
روی مه پیکر او سیر ندیدیم و برفت

(غزل/ ۸۵/ خانلری)

می‌گوید:

بس که ما فاتحه و حرزِ یمانی خواندیم
وز پیِ سورهٔ اخلاص دمیدیم و برفت

به سورهٔ «فاتحة الکتاب» نخستین سوره در قرآنِ مجید و نیز سورهٔ اخلاص، یکصد و

دوازدهمین سورهٔ قرآن مجید ــ که سورهٔ توحید هم بدان گویند ــ اشارت کرده است.

دکتر خانلری، استاد باذوق، در جلد دوّم دیوان حافظ در صفحهٔ ۱۱۲۷ که گزارش کار را در بابِ نسخه های خطی حافظ، مرقوم داشته متذکّر شده است که در نسخهٔ متضّمنِ ۳۶ غزل متعلّق به کتابخانهٔ کوپرولواحمد در ترکیه به شمارهٔ ۱۵۸۹ در حاشیه چنین نوشته شده است:

«من کلامِ ملك الشعراء والعلماء مليح النثر والنظم، حامل كلام ربّ العالمين شمس الملّة والدين محمّد الحافظ الشيرازی نوّرالله تعالیٰ مَرقدَه».

ایشان نکتهٔ قابل توجّه این نوشته را آن دانسته اند که:

«این یگانه مَنبعی است که در آن، به نثر خواجه حافظ اشاره شده است».

نکتهٔ دیگر که برای بحثِ ما قابلِ یادآوری است، اینکه عبارتِ «حامل کلام ربّ العالمین» به ما می‌فهماند که از همان روزگاران شعرِ حافظ را متضّمنِ مَعانیِ قرآنی و دربردارندهٔ لطائفِ کلام ربّانی می‌دانسته اند.

اینک بیان مَطلب:

حافظ در غزلی به مطلع:

بلبلی برگ گلی خوشرنگ درمنقار داشت
واندرآن برگ ونوا خوش ناله های زار داشت

(غزل ۷۹/حافظ خانلری)

در بیتی که تخلّص خود را بیان می‌کند، گفته است:

چشم حافظ زیر بام قصر آن حوری سرشت
شیوهٔ جَنّات تجری تحتها الانهار داشت

که اشارتی است به آیهٔ «اِنّ الذین آمنوا و عملوا الصّالحات لهم جنّاتٌ تجری من تحتها الانهار ذلك الفوز الكبير»

(سورهٔ بروج/۱۱)

در این آیه، خدای بزرگ پس از آنکه درآیاتِ قبلی، ستمگران را به عذاب دوزخ بیم داده، در دنبال آن، نیکوکاران را به بهشت مژده می‌دهد و می‌گوید: آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام دادند، برای آنها باغهائی است که از زیرِ [درختان] آنها جویها روان

می‌گردد.

درغزلی به مطلع:

شگفته شد گل حَمری و گشت بلبل مَست
صلای سرخوشی ای صوفیان وقت پرست

(غزل ۲۰/حافظ خانلری)

حافظ در شعر:

مقام عیش میسّر نمی‌شود بی رنج
بلی به حکمِ بَلیٰ بسته اند عهدِ اَلَسْت

ونیز درغزلی به مطلع:

زلف آشفته وخوی کرده وخندان لب ومست
پیرهن چاک وغزلخوان وصراحی دردست

(غزل ۲۲/خانلری)

درشعر:

برو ای زاهد وبردُرد کشان خرده مگیر
که ندادند جزاین تحفه به ما روز اَلَست

حافظ به آیۀ: «اَلَسْتُ بِرَبِّكُم قالُوا بَلیٰ شَهِدنا اَن تَقولُوا يومَ القيامةِ اِنّا كنّا عن هذا غافلين» (سوره اَعراف/ ۱۷۱)

اشاره کرده است، آغاز آیه، اشارتی است به پیمان نخستین و عالَم ذَر که قرآن گفته است: «وَاِذْ اخذ ربّكَ من بنى آدم مِن ظهورهم ذرّيتهم وأشهدهم علىٰ انفُسهم» در آغاز آیه، قرآن گفته است: زمانی را به یاد آور که از پشت و صُلب فرزندان آدم، پروردگارت، ذرّیۀ آنها را برگرفت و آنها را بر وجودِ خویشتن گواه گرفت و گفت: «اَلَسْتُ بربّكم قالُوا بَلیٰ» آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری! هستی. در واقع گرفتن این پیمان از فرزندان آدم دربارۀ توحید و ایمان به خداست که آدمیان در روز قیامت نگویند «اِنّا كنّا عن هذا غافلين» یعنی از این توحید و شناسائی غافل بودیم.

خطاب «اَلَسْتُ بربّكم» از طرفِ خداوند صادر شده و همگیِ ذرّیۀ آدم نه تنها در پاسخ گفتند «قالوا بَلیٰ» بلکه دنبالِ کلمۀ «بَلیٰ» که حرف جواب است، فعلِ

«شهدنا» هم آمده یعنی: آری خدای ما هستی و بر این حقیقت هم گواهی می‌دهیم.
پیمان مزبور در فرهنگ اسلامی معروف به «پیمان آلَسْت» و «عَهدِ آلَسْت» می‌باشد و این پیمان در واقع، قرارداد خودآگاهی و پیمانِ فطرت است، بدین معنی که خداوند استعداد و آمادگی برای حقیقت توحید، به تمام ذریهٔ آدم داده است و همهٔ افراد بشر دارای روح توحید هستند.
باید گفت همان‌طور که سؤال به زبان تکوین و آفرینش است، پاسخ هم به همان زبان است، یعنی زبان حال و زبان اعتباری و نه زبانِ قال و زبانِ معمولی همان‌طوری که در آیهٔ «فقالَ لها ولِلارضِ ائتیا طَوْعاً اَوْ کَرْهاً قالتا آتَیْنَا طائعین» (سورهٔ فصلت / ۱۱)
نیز چنین است. در این آیه خداوند، به آسمان و زمین گفت: با میل و یا از روی اِجبار بیایید و سر بر فرمان نهید، آنها گفتند ما از روی میل آمدیم و سر بر فرمان نهادیم.[۲] حافظ در شعر:

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت
که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت

(غزل ۷۸/خانلری)

به بخشی از آیهٔ: «واتقوا یوماً لاتجزی نفسٌ عن نفسٍ شیئاً ولا یقبل منها شفاعةٌ ولا یؤخذ منها عدلٌ ولا هُم یُنْصرونَ» (سورهٔ بقره / ۳۸)
توجّه داشته است. قرآن مجید در این آیه، بر خیالهای باطلِ یهود خطِ بُطلان کشیده و اعتقادی که آنان داشتند و می‌پنداشتند که چون اجدادشان پیامبران خدا بوده‌اند آنان را شفاعت خواهند کرد که البته قرآن می‌گوید: فدْیه وبَدَل پذیرفته نمی‌شود و شفاعتی هم بی اِذن پروردگار قبول نمی‌شود.[۳]
قرآن مجید در آیات دیگری نیز به این نکته اشاره کرده و بر آنست که عمل خیر و شر هر اندازه هم که کم و کوچک و اندک باشد، حساب دارد و برای آن پاداش و کیفر هست «فَمَنْ یَعْمَلْ مثقال ذرَةٍ خیراً یَرَهُ ومَنْ یَعْمَلْ مثقال ذرَةٍ شرّاً یَرَهُ» (سورهٔ زلزال / ۸ و ۹).
قرآن درس زندگی به مسلمانها می‌دهد و می‌گوید:

مسلمانان باید هیچ شرّی را هر چه کوچک هم باشد، مرتکب نشوند، زیرا اوّلاً حساب دارد ثانیاً ارتکابِ کارِ بدِ جزئی، سببِ گستاخی در برابر پروردگار است و ثالثاً نظمِ جامعه را به هم می‌زند.

حافظ در شعرِ:

آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعهٔ کار* به نامِ منِ دیوانه زدند

به مطلعِ:

دوش دیدم که ملائک درِ میخانه زدند
گلِ آدم بسرشتند و به پیمانه زدند

(غزل ۱۷۹/ خانلری)

به آیهٔ: «اِنّا عَرَضْنا الاَمانَةَ عَلی السّموات والارض والجبال فَاَبَیْنَ اَنْ یَحملنها واَشفقن منها وحملها الانسان انّه کان ظلوماً جهولاً». (سورهٔ احزاب /۷۲)

توجّه داشته است. قرآن در این آیه گفته است: ما امانت [تعهّد ـ تکلیف ـ مسؤولیّت] را بر آسمانها و زمین و کوهها، عرضه داشتیم، آنها از حَملِ آن، اباء کردند و از آن هراس داشتند امّا انسان آن را بر دوش کشید...

این آیه موقعیّت بسیار ممتاز آدمی را بازمی‌گوید و بیان می‌کند که آدمی می‌تواند حاملِ رسالتِ عظیمِ الٰهی باشد. درست است که مفسّران بزرگ اسلامی در بابِ معنای «امانت» نظریّاتِ گوناگون ابراز داشته‌اند که هیچ‌یک از آنها هم با یکدیگر تضادّی ندارد، خواه منظور از امانت، واجبات و تکالیفِ الٰهی باشد و خواه معرفت الله یا آزادیِ اراده و یا چیزهای دیگر از قبیل تعهّد و قبول مسؤولیّت.[۴]

حافظ در شعرِ:

مرا روزِ ازل کاری بجز رندی نفرمودند
هرآن قسمت که آنجا رفت** کم وافزون نخواهد شد

* در نسخهٔ حافظ چاپ انجوی، انتشارات محمدعلی علمی، چاپ دوّم ص ۷۸: قرعهٔ فال.

** درنسخه حافظ انجوی ص ۱۰۹: «آنجا شد» ثبت است.

به مطلع:

مرا مهر سیه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد
قضای آسمان است این و دیگرگون نخواهد شد

به آیات: «اِنّ ربّک یبسُطُ الرزق لِمَنْ یشاء و یقدر انّه کان بعباده خبیراً بصیراً»* (سورهٔ اِسراء/ ۳۰)

«الله یبسُطُ الرّزق لِمَنْ یشاء من عباده و یقدر له اِنّ الله بکلِّ شئٍ علیم»** (سورهٔ عنکبوت/ ۶۲)

«قل اِنّ ربّی یبسط الّرزق لِمَنْ یشاء و یقدر و لکنّ اکثر النّاس لا یعلمون» (سورهٔ سباء/ ۳۷) توجّه داشته است.

البته در مورد این آیات بحث هم شده و گفته اند که چرا خداوند روزیش را برهر کس بخواهد گشاده می‌دارد و بر هر کس بخواهد تنگ؟

برخی از مفسّران گفته اند این آیات خود دلیلی است برای نهی از اِفراط و تفریط در اِنْفاق، به‌طوری که حتّیٰ خداوند با آن قدرت و توانائی که دارد در بخششِ ارزاق حدِّ اعتدال را رعایت می‌کند، نه آن‌چنان می‌بخشد که به فساد کشیده شوند و نه آن‌چنان تنگ می‌گیرد که به زحمت بیفتند.[۵]

علاّمهٔ طباطبائی ذیل آیهٔ ۶۳ سورهٔ سباء، نوشته است:[۶] مسأله رزق و کمی و زیادی آن به دست خداست که هر کس را به مقتضای حکمت و مصلحت از آن، روزی می‌کند و اسباب به دست آوردنش را فراهم می‌کند. در واقع رزق دادن از شؤون رُبُوبیّت است یعنی: «یبسط الرزق لمن یشاء» یعنی رزق را برای هر که بخواهد و مصلحت و حکمتش اقتضاء کند، گسترده می‌کند. و «یقدر» یعنی تنگ می‌گیرد آن را برای هر که بخواهد.

حافظ در غزلی به مطلع:

* یعنی: پروردگارت روزی را برای هر کسی بخواهد گشاده یا تنگ می‌سازد، او نسبت به بندگانش آگاه و بیناست.

** یعنی: خدا روزی را برای هر کس از بندگانش بخواهد گسترده می‌کند و برای هر کس بخواهد محدود می‌سازد و خدا بر همه چیز داناست.

کی شعرخوش* انگیزد خاطر که حزین باشد
یک نکته دراین معنی گفتیم وهمین باشد

(غزل/۱۵۷/خانلری)

که سرانجام گفته است:

غمناک نباید بود از طعن حسود ای دل
شاید که چو وابینی خیر تو دراین باشد

به آیهٔ: «... وَعَسیٰ اَن تکرهوا شیئاً و هو خیرٌ لکم وعسیٰ اَنْ تحبّوا شیئاً وهو شرٌّ لکم...»** (سورهٔ بقره/ ۲۱۶) توجّه داشته است.

در واقع، قرآن گفته است: افراد بشر نباید در برابرقوانین پروردگار، تشخیص و دریافت خود را ملاک قضاوت قرار دهند، بلکه انسانها باید بدانند قوانین خدائی که از علم خدا سرچشمه می‌گیرد همه به سود و نفع انسانهاست، خواه قوانین تشریعی باشد و خواه قوانینِ تکوینی.

حافظ در اشعارِ:

گر رنج پیشت آید وگر راحت ای حکیم
نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند
مطرب بساز عود که کس بی اَجَل نمُرد
وان کاو نه این ترانه سراید خَطا کند

(حافظ خانلری غزل/ ۱۸۱ و حافظ انجوی ص ۱۰۵ و ۱۰۶)

به آیات: «قُل لا اَملك لنفسي نفعاً ولاَ ضَراً اِلاّ ماشاءالله...» (سورهٔ اَعراف/۱۸۸) قل لا املك لنفسي ضراً ولا نفعاً اِلاّ ماشاءالله لكل امة اَجَلٌ اذا جاء اجلُهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (سورهٔ یونس/۴۹) توجّه داشته است. در آیهٔ ۴۹/ سورهٔ یونس، خطابِ قرآن به پیامبر اکرم است و شأن نزول خاصّی دارد، خدا می‌گوید: ای

* در صفحهٔ ۱۰۳ حافظ انجوی: «قر انگیزد» ثبت شده است.

** یعنی: چه بسا از چیزی اکراه داشته باشید که خیر شما در آن است و یا چیزی را دوست داشته باشید که شرّ شما در آنست...

پیامبر! به مردم مسلمان نشدهٔ مکّه بگو: من مالک و صاحبِ اختیار هیچ گونه سود و زیانی دربارهٔ خویش نیستم مگر آنچه را که خدا بخواهد، البته همه می‌دانیم که هر انسانی می‌تواند برای خود منافعی به دست آورد و زیانهائی را هم از خود دور سازد ولی در آیهٔ قرآن گفته شده که انسان در کارهای خود، قدرت و نیروئی ندارد، بلکه همهٔ قدرتها از خداست و اوست که توانایی و نیرو در اختیار انسانها گذاشته است.

حافظ در شعرِ:

شبانِ وادیِ اَیْمَن* گهی رسد به مُراد
که چند سال به جان خدمت شعیب کند

(ص ۱۰۹ حافظ انجوی)

و در غزل دیگری به مطلع:

مژده‌ای دل که مسیحا نفسی می‌آید
که ز انفاس خوشش بوی کسی می‌آید

(غزل ۲۳۵/خانلری)

در بیتِ:

زاتش وادی اَیْمَن نه منم خرّم و بس
مُوسی اینجا به امید قَبَسی می‌آید

و در غزل دیگری در بیتِ:

شب تار است و ره وادی اَیْمَن در پیش
آتش طور کجا موعد دیدار کجاست

(غزل ۲۷/خانلری)

به داستان حضرت موسی اشاره کرده است که «در وادی اَیْمَن به طلب آتش رفت،

* وادی ایمن: بیابانی که در مشرق کوه طور واقع است و در آنجا ندای حق تعالی به موسی رسید و مراد از شبان وادی ایمن، حضرت موسی است. اَیْمَن: به فتح همزه به معنای راست و صفت است برای «شاطئ الواد الایمن» در آیهٔ ۳۰ سورهٔ قصص.
شاطئ: به معنی ساحل. وادی: به معنای درّه و محل عبور سیلاب است. (رک: تفسیر نمونه ج ۱۶ صفحات ۷۴ تا ۷۵).

موسی از دور آتش دید، از دور پنداشت که آن، آتش است و آن نه خود آتش بود، که نور بود. چون موسیٰ نزد آن آمد نگه کرد درختی دید تنه برسانِ آتش و شاخه‌ها سبز، به تعجب می‌نگریست و با خود می‌اندیشید که اگر این، آتش است آن شاخه‌ها بدون سبزی چون شاید بود... ندا آمد که یا موسیٰ منم که منم خدای تو». (رک: قصص قرآن ص ۲۴۲ به نقل از ج ۲ ص ۱۱۵۲ حافظ خانلری).

در آیهٔ ۳۰ سورهٔ قصص هم می‌خوانیم:

«فلَمّا أتاها نُودی مِن شاطیٔ الواد الأیمَن فی البقعة المبارکة من الشجرة أن یا موسیٰ إنّی أنا اللهُ ربّ العالمین»

موسی ندای روح پرور را که «من پروردگار توام» ناگهان از ساحل راست وادی در آن سرزمین پُربرکت، از سوی درختی که در آن جا بود، شنید.

موسیٰ، محضر شعیب را مدّتی درک کرده بود، هر چند که محضر شعیب برای او مغتنم بود، ولی او بدین قانع نبود و می‌خواست که بی عدالتی های موجود را در مصرِ طاغوت‌زده پایان دهد، بُتها را بشکند و مظلومان و ستمدیده‌ها را یاری دهد.

از عبارتِ «... لَعَلّی آتیکم مِنها بخَبَر...» (سورهٔ قصص / ۲۹) چنین برمی‌آید که موسی در بازگشت راه را گم کرده بود که به خانواده‌اش گفت:

«قالَ لِأهله امکُثُوا إنّی آنَسْتُ ناراً لَعَلّی آتیکم منها بخَبَر...»

درنگ کنید و در همین نقطه بمانید من آتشی دیدم، می‌روم شاید خبری برای شما بیاورم. از بخش پایانی آیه هم که گفته شده «لعلکم تصطلون» چنین استنباط می‌شود که شبی سرد بوده که موسی می‌گوید با آن آتش گرم شوید.

در بیش از ۸۰ آیه، سرگذشتِ پُرماجرای موسیٰ، بیان شده و خواننده از سرگذشت او درسهای آموزنده‌ای فرا می‌گیرد.

در آیات قرآن، سرگذشتِ موسیٰ از آغاز بعثت او بحث شده، از درگیریهای موسیٰ با فرعونیان و فرعون سخن گفته شده، از خروج موسیٰ و بنی اسرائیل از مصر و کیفیّتِ نجات آنان از چنگالِ فرعون و فرعونیان و هلاکِ فرعونیان، بحث شده است.

موسیٰ پس از آنکه مدّتی در مَدْیَن، خدمت شعیب می‌کند و زمان قراردادش، پایان می‌یابد، با خانوادهٔ خود از مدین به سوی مصر رهسپار می‌شود و راه را گم

می‌کند، حوادثِ سختی گرداگرد او را احاطه می‌کند، در این هنگام شعله‌ای از آتش ــ که واقعاً آتش نبوده ــ از دور به چشمش می‌آید، موسیٰ به امید آتش بودن و راه یافتن و یا شعله برگرفتن، به سوی آتش می‌آید.

«إذرآی ناراً فقال لأهْلِه امکُثوا إنّی آنَسْتُ ناراً لعَلی آتیکم منها بِقَبَسٍ او أجِدُ علی النّار هُدیٰ.» (سورهٔ طه/ ۱۰).

و چون موسی نزد آتش می‌آید، صدائی می‌شنود که به موسی خطاب می‌کند که من پروردگار توام، بیرون آر کفشهایت را؛ زیرا در سرزمین مقدّسی گام نهاده‌ای.

[البته باید دانست که این آتش،آتش معمولی نبوده، بلکه نور الٰهی بوده، نور حیاتبخش بوده، نور زندگی آفرین بوده است].

حافظ در شعر:

بانگ گاوی چه صدا بازدهد عشوه مَخَر*
سامری کیست که دست از یدِ بیضاء ببرد

به مطلع:

نیست در شهر نگاری که دل ما ببرد
بختم ار یار شود رختم ازاینجا ببرد

(غزل/ ۱۲٤/خانلری)

اشارتی به آیات «فَأَلقیٰ عصاهُ فاذا هی ثعبانٌ مُبین. ونزع یَدَهُ فاِذاهیَ بَیْضاءُ للناظرین.» (سورهٔ شعراء/ ۳۲ و ۳۳) کرده است. می‌دانیم که موسیٰ دو معجزه داشته است:

۱ــ عصا که چون می‌افکند اژدها می‌شد.

۲ــ دستِ او که چون در زیر بَغَل می‌برد و بیرون می‌آورد نورانی می‌شد و می‌درخشید.

در دو آیهٔ بالا بدین دو معجزه اشاره شده؛ زیرا وقتی که فرعون به موسیٰ می‌گوید: اگر راست می‌گویی، معجزهٔ خود را نشان بده، موسی عصائی را که به دست

* در ص ۱۱۸ حافظ انجوی، مصراع نخست شعر چنین است: «سحر با معجزه پهلو نزند دل خوش دار».

داشت افکند، آن عصا به شکل مار بزرگی نموده شد. «فَألقیٰ عَصاه فإذاهی ثُعبانٌ مبین». معجزهٔ دوّم این بود که موسی دست خود را در گریبان فرو برد و بیرون آورد، در برابرِ بینندگان سفید و روشن بود «و نَزَعَ یَدهُ فاذاهی بَیْضاءُ للناظرین».

این دو معجزه یکی مظهر بیم بود و بیانگر عذاب الٰهی و دیگری نور بود و نشانِ رحمتِ الٰهی.

در آیهٔ ۱٤۸ سورهٔ اعراف می‌خوانیم که:

«و اتّخذ قومُ موسیٰ من بعده مِنْ حُلّیهم عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوارٌ...»

قوم موسیٰ پس از رفتن او به میعادگاهِ خداوند، از زیور آلاتِ خود گوساله‌ای ساختند که جَسَدِ بی روحی بود و صدای گاو داشت. یعنی پس از رفتنِ موسیٰ به میقات، گوساله‌پرستی قوم موسیٰ که به دست شخصی به نام سامری درست شده بود، آغاز شد و این گوساله از خود صدای مخصوصی می‌داد که در قرآن از آن به «خُوار» تعبیر شده و در واقع در درون سینهٔ گوسالهٔ طلائی، لوله‌های مخصوصی، این شخص سامری کار گذاشته بود که هوا از آن خارج می‌شد و مثل این می‌مانست که از دهانِ گوساله صدائی شبیه صدای گاو بیرون می‌آمد. بعضی هم گفته‌اند گوساله را آن‌چنان در مسیر باد گذارده بود که بر اثر وزشِ باد به دهان او که به شکل مخصوصی ساخته شده بود، صدائی به گوش می‌رسید.[8]

نویسندگانِ «تفسیر نمونه» نوشته‌اند[9]: کلمهٔ «جَسَد» در آیه، دلیل بر این است که گوساله حیوان زنده‌ای نبوده است. به هر حال مرد مُنافقی چون سامری خواسته است کاری معجزه مانند، انجام دهد و جسمِ بی‌جان را جاندار سازد تا تودهٔ مردمِ کم اطلاّع را گمراه سازد، اینست که حافظ هم کارِ سامری را، به سحر تعبیر کرده است.

قرآن مجید هم در آیهٔ ۱۵۲ سورهٔ اعراف گفته است:

«اِنّ الذین اتّخذوا العِجْلَ سَیَنا لُهُم غَضَبٌ مِنْ ربّهم وذِلّةٌ فی الحیوة الدنیا و کذلک نجزی المفترین»*

←

قرآن مجید، تعبیر به «اتخذوا العِجْلَ» کرده و خواسته است بگوید این گونه بُتها واقعیّتی ندارد، تنها مردم بت پرست هستند که به این گونه اشیاء موهوم اهمیّت می‌دهند و در واقع اِتّخاذ آنان است که بدان گوساله، شخصیّت و ارزشِ موهوم داده است.

در آیات «... فکذلکَ اَلْقَی السامِرِیّ. فَاَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوارٌ فقالوا هذا اِلٰهُکم واِلٰه موسیٰ...» (سورهٔ طه/ ۸۸ و ۸۹)

نیز مسألهٔ سامری بدین صورت مطرح شده که سامری برای آن مردم مجسمه‌ای می‌سازد از گوساله که صدائی همچون صدای گوساله دارد و آنان هم می‌گویند: این خدای شما و خدای موسیٰ است.

از آیات مزبور چنین استنباط می‌شود که سامری از مجموع زینت آلاتِ فرعونیان که از راه ستم در دستِ آنان قرار گرفته بود وسپس به بنی اسرائیل رسید، مجسمهٔ گوساله‌ای را برای آنان ساخت که در واقع جَسَد بی جان بود ولی صدائی همچون صدای گوساله داشت «خُوار».[۱۰]

سامری در لسان قرآن و فرهنگ و معارف اسلامی، مرد خودخواه منحرفی است که توانسته بوده با گستاخی و مهارت مخصوص وبا استفاده از نقاطِ ضعف بنی اسرائیل، فتنهٔ عظیمی بپا کند و اکثریتِ قاطعی را به بت پرستی و گوساله پرستی بکشاند.[۱۱]

حافظ در شعرِ:

ستم از غمزه میاموز که در مذهب عشق
هر عمل آجری و هر کرده جزائی دارد

(غزل/۱۱۹/خانلری وص ۱۱۲ حافظ انجوی)

به آیهٔ: «کلّ نفس بما کسبتْ رَهینةٌ» (سورهٔ مدّثر/ ۳۸) اشارت کرده و احتمالاً آیات «فَمَنْ یعملْ مِثقال ذرّةٍ خیراً یَرَهُ. وَمَن یعمل مثقال ذرّةٍ شرّاً یَرَهُ» (سورهٔ زلزال/ ۷ و ۸) در نظر او بوده است.

می‌رسد و این چنین، افترازدگان [بر خدا] را کیفر می‌دهیم.

حافظ در شعر:

مُعاشران گره از زلف یار باز کنید
شبی خوش است بدین قصه* اش دراز کنید
حضور خلوت انس است و دوستان جمعند
وان یکاد بخوانید و در، فراز کنید

به آیهٔ: «وَإِنْ یکادُ الذین کفروا لَیُزْلِقُونَك بأبصارهم لَمّا سَمِعُوا الذِّکرَ ویقولون إِنَّه لَمجنُونٌ.» (سورهٔ قلم/ ۵۱) اشارتی کرده است. در شأن نزول این آیه گفته اند که قریش از مردی خواستند که رسول‌الله را، چشم زنــد، ولی خدای تعالیٰ رسول را از چشمِ بدِ او نگه‌داشت و آیهٔ: «وَإِن** یکاد...» نازل شد. دربارهٔ چشم‌زخم و تأثیر آن، حدیث: «اَلْعَیْنُ لَتدخل الرجلَ القَبْرَ والجَمَلَ القِدْرَ» نیز گفته شده ولی برخی از متکلّمانِ اسلامی همچون ابوعلی جُبّائی و ابوالقاسم بلخی، منکر اثر چشم هستند و به چشم‌زخم عقیده ندارند.[۱۲]



* دکتر خانلری در جلد دوم حافظ صفحهٔ ۱۲۳۸ بر آنست که «شبی خوش است بدین وصله‌اش دراز کنید» صحیح است؛ زیرا قصه، شب را دراز نمی‌کند بلکه کوتاه می‌کند و کلمهٔ «وصله» در عصر حافظ به معنای امروزی نبوده بلکه به معنی اتصال و اضافه کردن، گفته می‌شده و برای وصله کردن لباس، کلمهٔ «رُقعه» را به کار می‌برده‌اند.

دیگران نوشته‌اند: اولاً در زبان حافظ هم، وصله کردن به همین معنای امروزی آمده است:

شرمم از خرقهٔ آلودهٔ خود می‌آید
که برو وصله به صد شعبده پیراسته‌ام

باید دانست که در صفحهٔ ۶۲۶ حافظ دکتر خانلری، مصراع دوّم «که برو پاره به صد شعبده پیراسته‌ام» ثبت شده است.

ثانیاً ــ «وصله کردن شب» به وسیلهٔ گیسوی یار زیبا و ظریف و با لطف، نیست.

ثالثاً ــ کلمهٔ «وصله» بیت حافظ را از طنین می‌اندازد و حتیٰ آن را ناخوش و نامطبوع می‌سازد و علاوه بر اینها گوئیا، میان قصه و گیسو تناسبی، هست [هر دو، دل را به تپش می‌اندازد و در بلندی و کوتاهی وجه اشتراکی دارند. حافظ مکرّر آن دو را با هم آورده است:]

«دوش در حلقهٔ ما قصهٔ گیسوی تو بود» (رک: مقدمهٔ دیوان حافظ انجوی ص ۳۳).

** البته «إِنْ» مخفّفه، است اصل آن «إِنَّ» بوده و معنای آیه چنین است: «نزدیک بود آنان که کافر شدند ترا با چشمهای خود بلغزانند و چشم بد به تو اصابت کند...».

حافظ در غزلی به مطلع:

شب قدر** است وطیّ شد نامهٔ هَجرْ
سلامٌ فیه حَتّیٰ مطلع الفجر

(غزل/۲٤٦/خانلری)

اشارتی به آیات: «اِنّا انزلناه فی لیلة القدر... سلامٌ هی حتّیٰ مطلع الفجر» (سورهٔ قدر/ ۱ و ۷) کرده که البته باید توجّه داشت آخرین آیهٔ سورهٔ قَدْر «سلامٌ هی حتّیٰ مطلع الفجر» می‌باشد و حافظ با اندک تصرّفی به صورت تلمیح «سلامٌ فیه حتی مطلع الفجر» آورده است و اندک تغییری هم در آیه داده است و این تغییر هم خالی از لطف و ظرافت نیست؛ زیرا خواسته است بگوید در دیدار دوست و محبوب حقیقی سلامت است و ایمنی و در زمان وصل محبوب تحیّت است و درود.

حافظ با توجّه به اینکه شب قدر، بهترین اوقات و ازمنه است و همان شبی است که نزولِ دَفْعیِ قرآن هم در آن شب بوده و برخی از مفسّران هم آن را «لیلة العظمة» معنی کرده و از شب قدر به بزرگی و عظمت یاد کرده‌اند و سراپای شب را تا هنگام برآمدنِ سپیده‌دم، سلامت و ایمنی از آفات و شرور دانسته‌اند، گفته است:

شب قدراست وطی شد نامهٔ هجر
سلامٌ فیه حتّی مطلع الفجر

حافظ در شعرِ:

نشاط عیش وجوانی چوگل غنیمت دان
که حافظا نبود بر رسول غیر بلاغ

(حافظ انجوی ص ۱۵۷)

به بخش نخستین آیهٔ: «وما علی الرسول الّا البلاغ...» (مائده/ ۹۹) اشارتی کرده است. در این آیه، قرآن گفته است که پیامبر وظیفه‌ای جز ابلاغ رسالت ندارد وتنها مسؤولیّت پیامبر ابلاغ رسالت است و رساندنِ دستورات خدا. پیامبر مسؤولِ اعمال

** در نسخهٔ حافظ انجوی ص ۱۲۹: «شب وصل است و طیّ شد نامهٔ هجر».

شما نیست، هر یک از شما مسؤول اعمال خود هستید.

حافظ در شعرِ:

بی خبرند زاهدان نقش بخوان ولا تَقُل
مستِ ریاست محتسب باده بنوش ولا تَخَفْ

که مطلع غزل چنین است:

طالع اگر مدد دهد دامنش آورم به کف
گر بکشم زهی طرب وَر بکشد زهی شَرَف

(غزل ۲۹۰/خانلری)

به آیاتی از قرآن مجید اشاره کرده است و می‌دانیم که در قرآن چند مورد فعل نهی «لا تَخَفْ» آمده است از جمله در قصهٔ موسیٰ و عصایش که خداوند به وی خطاب کرد و گفت: «قلنا لا تخف انکَ أنت الأعلیٰ» (سورهٔ طه/ ٦٨) یعنی (ای موسی!) نترس تو مُسلّماً پیروز و برتری؛ زیرا پس از آنکه ساحران طنابها و حِبالِ خود را افکندند، چنان به نظر می‌آمد که آنها حرکت می‌کنند و در این هنگام بود که موسیٰ نیز احساس ترسِ خفیف در دل کرد «فأوْجَسَ فی نَفْسِهِ خیفَةً موسیٰ» (سورهٔ طه/ ٦٧) ولی نصرتِ الهی به سُراغ موسیٰ آمد و به او گفته شد: «لا تخف» ترس به خود راه مده که با این خطاب موسیٰ دلگرم شد و قوّتِ قلبش زیاده شد.

حافظ در شعرِ:

در پس آینه طوطی صفتم داشته اند
آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم

که مطلع غزل چنین است:

بارها گفته ام و بار دگر می‌گویم
که من گمشده* این رَه نه به خود می‌پویم

(غزل ۳۷۳/خانلری)

به بخش پایانی آیهٔ: «.. إن اتّبع الاّ ما یُوحیٰ الیّ...» (سورهٔ انعام/ ۵۰) اشاره کرده است.

* در صفحهٔ ١٦٥ حافظ انجوی: «دلشده» می‌باشد.

یعنی: من فقط از آنچه به من وحی می‌شود، پیروی می‌کنم، تنها از دستوراتی پیروی می‌کنم که از راه وحی از سوی پروردگار به من برسد، در واقع خواسته است بگوید: پیامبر هر چه می‌گفت و هر چه می‌کرد و هر چه داشت، همه از از وحیِ آسمانی سرچشمه گرفته بود، برنامهٔ آن بزرگوار، پیروی از وحیِ الهی بود.

حافظ در غزلِ:

خیز تا خرقهٔ صوفی به خرابات بریم
شَطح و طامات به بازارِ خرابات بریم
(غزل/۳٦٦/خانلری)

مضمونِ بیتِ:

با تو آن عهد که در وادیِ اَیْمَن بستیم
همچو موسیٰ اَرِنی گوی به میقات بریم

اشارتی است به آیهٔ: «وَلَمّا جاءَ موسیٰ لِمیقاتِنا و کَلَّمه ربّه قال ربِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلیک قال لن ترانی ولٰکِنِ انظُرْ الی الجَبَلِ...»* (سورهٔ آعراف/ ۱۴۳). در این آیه موسیٰ، بر اثر اصرار و تأکید بنی اسرائیل [که موکّداً از موسی خواسته بودند که خدا را مشاهده کنند و اگر او را مشاهده نکنند هرگز ایمان نخواهد آورد] از خدا می‌خواهد که پروردگارا خود را به من نشان بده، پاسخی از پیشگاه پروردگار می‌شنود که «لَن ترانی» هرگز مرا نخواهی دید. البته موسیٰ که خود از پیامبران اولواالعَزْم است می‌دانست که خدا نه جسم است و نه مکان دارد و نه قابل رؤیت می‌باشد، ولی این تقاضا را از زبانِ قوم جاهلِ بنی اسرائیل کرد؛ زیرا علاوه بر اینکه در نظر اهل ادب، «لَنْ» برای نفی اَبَد است و جملهٔ «لَنْ ترانی» مفهومش اینست که خداوند نه در این جهان و نه در جهان دیگر دیده می‌شود، دلائلِ عقلی هم ما را به این نفیِ رؤیت اَبَدیِ خدا رهنمون می‌گردد؛ زیرا رؤیت مخصوص اَجسام است و خدا هم که جسم نیست. منظور از لِقای پروردگار هم مشاهده با چشمِ دل و دیدهٔ تجرد است.

در آیات ١٦ و ١٧ سورهٔ «النّازعات» هم خدا از موسیٰ سخن گفته و به

* یعنی: چون موسیٰ به میعادگاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، موسیٰ عرض کرد: پروردگارا! خودت را به من نشان ده تا ترا ببینم، خدا گفت: هرگز مرا نخواهی دید و لیکن به کوه بنگر...

پیامبرش خطاب می‌کند:

«هل أتیکَ حدیثُ موسیٰ. اِذ ناداه ربّهُ بالوادِ المقدّسِ طُویً اِذهبْ اِلیٰ فرعون اِنّهُ طَغیٰ»**

حافظ در شعرِ:

که ای صوفی شراب آن گه شود صاف
که در شیشه بماند اربعینی

(حافظ انجوی ص ۲۵۶)

به آیهٔ: «وواعدنا موسیٰ ثلثینَ لیلة واتممناها بعشرٍ فتمَّ میقات ربّه اربعین لیلة...» (سورهٔ أعراف / ۱۴۲).

اشارتی کرده است. یعنی: خدا با موسیٰ سی شب مواعده کرده و سپس با افزودنِ ده روز دیگر آن را کامل ساخته و وعدهٔ خدا با موسیٰ در شبِ چهلم پایان یافته است» و در واقع این ده روز به عنوانِ متمم بر آن سی روز افزوده شده است.

در آیهٔ ۵۱ سورهٔ بقره، این میقات به یکباره به صورت چهل روز بیان شده و خدا گفته است: «وَاِذ واعدنا موسیٰ اربعین لیلةً ثمّ اتّخذهم العِجْلَ مِنْ بعده وانتم ظالمون» خدا در این آیه به میعاد چهل‌شبه اشاره کرده و از اتّخاذ عِجْل [= گوسالهٔ سامری] و پرستش گوسالهٔ سامری آن مردِ نیرنگ‌باز که از فرصتِ غیبتِ موسی سوءاستفاده کرد و از طلا و جواهراتی که نزد بنی اسرائیل، از فرعونیان مانده بود گوساله‌ای ساخت که صدای مخصوص از آن به گوشها می‌رسید و اکثر بنی اسرائیل را گمراه ساخت، سخن گفته است.

در شعرِ زیر که دکتر خانلری در جلد دوّم صفحهٔ ۱۰۰۳ دیوان حافظ، جزءِ ملحقات ثبت کرده است:

به زلفِ عارض* و قدّ تو برده‌اند پناه
بهشت و طوبیٰ، طُوبیٰ لهم و حسنُ مآب

** یعنی: آیا تو داستان موسیٰ را می‌دانی که ما او را در سرزمین پاک و وادی مقدّس (از سرزمین شام در دامنهٔ کوه سینا) به نامِ «طُویٰ» فرمان دادیم که به سوی فرعون برود (و او را هدایت کند)...

* در صفحهٔ ۳۰۴ حافظ انجوی «به حُسنِ عارض» ثبت شده است.

گویا حافظ و یا هر گویندهٔ دیگر به آیهٔ: «اَلَّذین آمنوا و عملوا الصّالحات طوبیٰ لهم وحُسْنُ مآب» (سورهٔ رعد/ ۲۹) توجّه داشته است. در واقع قرآن گفته است: آنان که ایمان آورده و عمل خوب انجام داده‌اند، پاکیزه‌ترین زندگی و بهترین سرانجامها نصیب آنان خواهد بود.

قرآن، رسیدنِ به تمام نیکی ها و نعمتها و بهترین آرامش ها را در گروِ ایمان و عملِ صالح دانسته است. مفهومِ «طوبیٰ* لهم» یعنی بهترین و پاکیزه‌ترین نعمتها برای صالحان است.[13]

حافظ در شعر:

یار مردان خدا باش که در کشتی نوح
هست خاکی که به آبی نخرد** طوفان را

که مطلع آن چنین است:

رونق عهد شباب است دگر بُستان را
می‌رسد مژدهٔ گل بلبل خوش الحان را
(غزل/۹/خانلری)

به آیهٔ: «فَأَنْجَیْناه و اصحابَ السفینةِ وجعلناها آیةً للعالمین»*** (سورهٔ عنکبوت/ ١٤) اشارتی کرده است. درواقع قرآن گفته است: که مجموع وقایع و حوادث و آنچه که مربوط به نجاتِ نوح و یارانش بود، تمام آیتی بود از آیاتِ خدا. به عبارت دیگر قرآن می‌خواهد آزمایش های سخت انبیاءِ پیشین را که سرانجام پیروزی نصیب‌شان شده و نیز عواقبِ سختِ دشمنانِ آنان را، برای اصحاب پیامبر باز گوید، تا هم یک نوع تسلّیِ خاطر باشد برای یاران پیامبر و هم تهدیدی باشد برای دشمنان تا مراقبِ پایانِ دردناک عمرشان باشند. در شعرِ دیگر همین غزل، حافظ گفته است:

* طوبیٰ: صفت مؤنّث است و مذکر آن «أطیب» است. مؤنّث آمدنِ کلمهٔ «طوبیٰ» به‌خاطر آنست که صفت برای حیات یا نعمت می‌باشد که هر دو کلمه، مؤنّث مَجازی است.

** در حافظ چاپ پژمان «... که به آبی نخورد...» ثبت شده است.

*** یعنی: ما او و اصحاب کشتی را رهائی بخشیدیم و آن را آیتی برای جهانیان قرار دادیم.

ماهِ کنعانیِ من! مسندِ مصر آنِ تو شد
وقت آنست که بدرود کنی زندان را

اشارتی است به داستان حضرت یوسف و آیاتِ:

«قال ربِّ السِّجنُ احبُّ الیّ ممّا یدعوننی الیه...» (سورهٔ یوسف/ ۳۳)

«و قال الملکُ ائتُونی به اَسْتخلِصُهُ لِنَفْسی...» (سورهٔ یوسف/ ۵۵)

قال اجعلنی علی خزائن الارض انّی حفیظٌ علیم» (سورهٔ یوسف / ۵۶).

«و کذلک مکنّا لِیُوسُفَ فی الارض...» (سورهٔ یوسف / ۵۷)

که یوسف، پس از آنکه طوفانِ مشکلات از هر سو او را احاطه می‌کند، بی آنکه با زنانِ هوسبازِ درباری مصر، به گفتگو پردازد، به درگاه خدا نیایش می‌کند و می‌گوید: خدایا! زندان با آن همه سختی هایش در نظرِ من محبوب‌تر است از آنچه این زنان مرا به سوی آن، می‌خوانند.

«قال ربِّ السجنُ اَحبّ الیّ ممّا یدعوننی...»

قدرتمندانِ مصر هم که نشانه هائی از پاکی و بی آلایشیِ یوسف دیدند، تصمیم گرفتند که تا مدّتی او را زندانی کنند «ثُمَّ بَدا لَهُم مِنْ بعد ما رأوا الآیاتِ لَیَسْجُنُنَّهُ حَتّیٰ حین» (سورهٔ یوسف / ۳۵)

سرانجام پادشاه مصر می‌گوید: یوسف را نزدِ من آورید تا او را مُشاور خود سازم و از دانشِ او برای حلِّ مشکلات کمک بگیرم.

«وقال الملک ائتونی به اَستخلِصْهُ لنفسی...»

تا بالأخره رحمتِ خداوندی، شاملِ حال یوسف می‌شود و یوسف صاحب قدرت می‌شود و خزانه دار کشور مصر می‌گردد.

«و کذلک مکّنّا لِیوسفَ فی الارضِ یَتبوّا منها حیثُ یَشاءُ نُصیبُ برحمتنا مَن نَشاءُ ولا نضیعُ اَجْرَ المحسنین» (سورهٔ یوسف / ۵۷)

حافظ در شعر:

گریهٔ حافظ چه سنجد پیش استغنای عشق
کاندرین طوفان نماید هفت دریا شبنمی

که مطلع غزل چنین است:

سینه مالامال درد است ای دریغا مرهمی
دل ز تنهایی به جان آمد خدا را همدمی

(غزل ٤٦١/ خانلری)

از آیهٔ «وَلَوْ انّ ما فی الارضِ من شجرة اقلامٌ و البحر یمده من بعدِه سبعة اَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ کلماتُ الله...» (سورهٔ لقمان/ ۲۷) بهره جسته و چون در این آیه، سَبْعَة اَبْحُر [= هفت دریا] به کار رفته، حافظ هم آن را به کمک گرفت است. قرآن مجید برای بیان علمِ نامتناهیِ خداوند گفته است: اگر درختان روی زمین قلم شود و دریا هم مرکّب گردد و هفت دریا هم بر دریای اصلی افزوده گردد، تا علم خدا را بنویسند اینها همه تمام می‌شوند، امّا کلماتِ خدا پایان نمی‌پذیرد و علمِ نامتناهی خدا تمام نمی‌گردد. البته عددِ هفت در این شعر و در این آیه، کثرت را می‌رساند.

حافظ در شعر:

عیب درویش و توانگر به کم و بیش بد است
کار بد مصلحت آنست که مطلق نکنیم

که مطلع غزل چنین است:

ما نگوییم بد و میل به ناحق نکنیم
جامهٔ کس سیه و دلق خود ازرق نکنیم

(غزل/ ۳۷۱/خانلری)

خواسته است به عیب پوشی اشاره کند و عیب‌جوئی را کاری نادرست و خلافِ جوانمردی بداند. حافظ بر آنست که انجام کارِ نیک و دوری از کارِ بد، برای هر انسان، ضروری است و چنین به نظر می‌رسد که حافظ مضمونِ بیت را از آیهٔ: «یا ایّها الّذین آمنوا اجتنبوا کثیراً من الظنّ اِنّ بعض الظنّ اِثمٌ ولا تجسّسوا ولا یغتب بعضُکم بعضاً...» (سورهٔ حجرات/ ۱۲) گرفته است.

مرحوم علاّمهٔ طباطبائی ذیل آیهٔ مزبور نوشته است: ظنّی که هر انسانی مأمور است تا از آن دوری کند، ظنِّ سوء است و نه ظنّ خیر و منظور اصلی هم نپذیرفتنِ ظنّ سوء است یعنی اگر دربارهٔ کسی ظنّ بدی به دلت وارد شد، آن را نپذیر و به آن توجّه

مکن. و اینکه قرآن گفته است: «انّ بعضَ الظنّ اِثمٌ» خود ظنّ، مورد نظر نیست بلکه ترتیب اثر دادن به آن می‌باشد که در بعضی از موارد گناه است.

سپس قرآن فعلِ «لا تجسّسوا*» را هم به صیغهٔ نَهْی بیان کرده و گفته است: نباید در اموری که مردم می‌خواهند پنهان بماند توآنها را پیگیری کنی تا خبردار شوی.[۱۴] یعنی مسلمان نباید دنبالِ عیوب مسلمانان را بگیرد و کارهائی را که صاحبان آن، می‌خواهند پوشیده بماند آنها را فاش سازد و برملا کند.

دستور دیگر آیه اینست که «لا یغتب بعضکم بعضاً» یعنی یک مسلمان نباید در غیاب کسی چیزی بگوید که اگر آن کس بشنود ناراحت شود.

قرآن با یک تمثیل که استفهامِ انکاری است موضوع را روشن کرده و گفته است:

«... ایحبّ احدکم ان یاکل لحم اخیه مَیْتاً فکرهتموه...» (بخشی از آیهٔ ۱۲/ حجُرات) که خلاصهٔ مفهومش آنست که غیبتِ مؤمن به منزلهٔ آنست که یک انسانی گوشت برادر خود را در حالی که مرده است بخورد. و علّت اینکه گفته است: گوشت برادر مُرده، از جهت اینست که آن شخصِ مورد غیبت بی خبر است از اینکه غیبتش می‌کنند و از او بد می‌گویند.

جملهٔ «فکرهتموه» به صیغهٔ ماضی گفته شده و نه به صورت مستقبل «فتکرهونه» تا که مسأله امری محقّق و ثابت تلقّی شود و به انسانها هُشدار داده شود و گفته شود همان‌طور که شما هرگز راضی نمی‌شوید که گوشتِ برادر مردهٔ خود را بخورید، پس باید از غیبت کردن هم اجتناب کنید.

بد نیست که بدانیم حُرمتِ غیبت تنها دربارهٔ مسلمان است؛ زیرا در تعلیل آن عبارت «لَحْم اخیه» گفته شده است.[۵۱]

حافظ در شعرِ زیر که مطلع غزل هم می‌باشد

مَطلب طاعت و پیمان و صلاح از منِ مَست
که به پیمانه کشی شهره شدم روزِ اَلَسْت

(غزل ۲۱/خانلری)

* تجسّس با جیم در شرّ استعمال می‌شود و تحسّس با حاء در خیر به کار می‌رود.

«روز آلَست» اشارتی است به آیهٔ «... اَلَستُ بربکم قالوا بَلیٰ...» (بخشی از آیهٔ ۱۷۱/ اَعراف) که خداوند به آدم و ذریّهٔ او [= فرزندانِ آیندهٔ آدم] خطاب کرد که «اَلَستُ بربِکم» آیا من پروردگار شما نیستم؟ همگی گفتند: «بَلیٰ شَهِدْنا» آری! هستی و بر این حقیقت نیز همگی گواهیم.

حافظ در شعر:

به روز واقعه تابوت ما ز سَروْ کنید
که مرده‌ایم به داغ بلند بالائی

(حافظ انجوی ص ۲۴۲)

کلمهٔ «واقعه» را به معنای مرگ استعمال کرده و در این استعمال آیهٔ «اِذا وَقَعَت الواقعة» (سورهٔ واقعه/ ۱) را در نظر داشته و کلمهٔ «واقعه» را به معنای مصطلح و متداول که حادثه یا اتّفاق است، به کار نبرده است.[۱۶]

حافظ در غزل دیگری نیز به کلمهٔ «واقعه» اشاره کرده و گفته است:

چو کارِ عُمر نه پیداست باری آن اولیٰ
که روزِ واقعه پیش نگار خود باشم

(غزل ۳۳۰/خانلری)

که «واقعه» کنایه از مرگ، روز واقعه، روز وفات می‌باشد.[۱۷]

حافظ در شعر:

گنج قارون که فرو می‌رود از قهر هنوز
صَدْمه ای از اثرِ غیرت درویشان است

که مطلع غزل چنین است:

روضهٔ خلد برین خلوتِ درویشان است
مایهٔ محتشمی خدمت درویشان است

(غزل/ ۵۰/خانلری)

اشارتی کرده است به داستانِ قارون توانگر که کینهٔ موسیٰ و هارون را در دل گرفت و علیه موسیٰ به وسیلهٔ زنی، توطئه کرد و خواست موسیٰ را به ناشایست متهم کند که آن زن هم، راستی را گفت. موسیٰ از قارون در خشم شد و نفرین کرد و زمین، قارون و

گنج او را فرو برد.[۱۸]

قرآن مجید هم به گنج قارون و مقدار آن به طور اشاره می‌گوید:

«اِنّ قارون کان من موسیٰ فبغیٰ علیهم وآتیْناه من الکُنُوز ما اِنّ مفاتحه* لتنوأُ بالعُصْبةِ أُولی القُوّة...» (سورهٔ قصص/۷۶)

یعنی: قارون که از قوم موسیٰ بود و بر ضدّ پیامبرِ خدا طغیان و سرکشی کرد و علیه او توطئه آغازید، کسی بوده که آن‌قدر خدا به او گنج داده که حمل صندوقهای آن گنجینه‌ها برای یک گروه زورمند مُشکل بود یعنی قارون آن‌قدر طلا و نقره و اموال قیمتی داشت که صندوق آنها را گروهی از مردان نیرومند به راحت نمی‌توانستند جابجا کنند.

برطبق گفتهٔ قرآن، قارون «فَبَغیٰ علیهم» یعنی طغیان و سرکشی کرد و از همه مهم‌تر «فَخَرَجَ علی قومه فی زینته» (بخشی از آیهٔ ۷۹/قصص) یعنی قارون، ثروت خود را به رخ دیگران کشید و همچون ثروتمندِ مغروری از به رُخ کشیدن ثروت خود به دیگران، لذّت می‌برد و احساساتِ مردمِ تهیدست را علَیْهِ خود برانگیخت، آن گاه برطبق گفتهٔ قرآن «فَخَسَفْنا به وبداره الارض...» (قصص/۸۱) دست قدرت خدائی او و خانه‌اش را درزمین فروبرد و «... فما کانَ لَهُ مِن فِئَةٍ یَنْصُرونَه...» و گروهی نداشت که او را در برابر عذاب الهی یاری کنند.

بد نیست که بدانیم داستانِ قارون، سَمْبلی است برای ثروتمندانِ مغرور که گاه جنونِ نمایش دادنِ ثروت، آنان را فرامی‌گیرد و بر آن هستند که ثروتِ خود را به رُخ دیگران بکشند و از تحقیر تهی دستان لذّت ببرند.

حافظ در شعر:

یار مفروش به دنیا که بسی سود نکرد
آنکه یوسف به زر ناسره بفروخته بود

اشارتی به آیه ۲۰ سورهٔ یوسف کرده است «وَشَرَوْهُ بثمنٍ بَخْسٍ دراهِمَ مَعْدودة...» که یوسف را به بهای کمی فروختند و در این موضوع بحث است که فروشندگانِ

* مفاتح که در آیه آمده است جمع «مَفْتَح» است بر وزن مکتب [محلّی که چیزی را در آن ذخیره می‌کنند مانند صندوق اموال] و مَفاتیح جمع مفتاح است. (رک: تفسیر نمونه ج ۱۶/۱۵۳).

یوسف چه کسانی بوده‌اند؟! بعضی، فروشندگان را برادران یوسف دانسته‌اند لیکن ظاهر آیه اینست که کاروانیان به چنین کاری اقدام کرده‌اند؛ زیرا در آیات قبلی از برادران، سخنی نیست و ضمیرهای جمع فعلِ «أَرْسَلُوا» در «فَأَرْسَلُوا وارِدَهم» و در فعل «أَسَرُّوا» در جملهٔ «وَأَسَرُّوهُ بِضاعَةً» و در جملهٔ «فَشَرَوْهُ» همه به یک گروه بازمی‌گردد یعنی کاروانیان.

و چون کاروانیان یوسف را ارزان به‌دست آورده بودند، ارزان هم از دست دادند و یا اینکه می‌ترسیدند که سّرِ آنها فاش شود و مدّعی پیدا کنند، زود ارزان فروختند. و یا ممکن است بگوییم که چون در یوسف نشانه‌های غلام بودن را نمی‌دیدند بلکه آثار حُریّت و آزادگی در چهرهٔ او نمایان بود، از ترس زود او را فروختند تا رازِ آنها برملا نشود.[۱۹]

شعر:

صبا به خوش خبری هدهد سلیمان است
که مژدهٔ طرب از گلشن سبا آورد
(غزل/۱۴۱/خانلری)

اشارتی است به داستانِ هُدْهُدْ که قاصد سلیمان بوده برای بلقیس ملکهٔ کشور سَبا که در آیاتِ سورهٔ نَمْل داستان آن، چنین آمده است:

«وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقالَ ما لِيَ لا أَرَى الهُدهُدَ أَمْ كانَ مِنَ الغائِبينَ» (سورهٔ نمل/ ۲۰)

سلیمان از هدهد جستجو کرد و گفت: چرا هدهد را نمی‌بینم، سرانجام قرآن از قول هدهد خطاب به سلیمان می‌گوید: که غیبت من بی دلیل نبوده خبر مهمی آورده‌ام برای تو «... و جئتك من سَبَأ بنبأ يقين...» (سورهٔ نمل / ۲۲).

اطلاعاتی که هدهد از مشاهدات خود به سلیمان می‌دهد، اینست: «إنّي وَجَدتُ امرأةً تملِكُهُمْ و أُوتِيَتْ من كل شيءٍ و لها عرشٌ عظيمٌ»* (سورهٔ نمل /۲۳).

* هُدْهُدْ در این سه جمله سه خبر مهم از ملکهٔ سبا [= بلقیس] به سلیمان می‌دهد: اوّل اینکه یک زن بر آن حکومت می‌کند.
دوم آنکه دارای کشوری آبادان است. سه دیگر آنکه درباری بسیار مجلّل دارد [و لها عرشٌ عظیم].

در آیهٔ بعدی هم هدهد خبر مهمی را به سلیمان می‌دهد و می‌گوید: «وَجَدتُها وقومَها یسجدونَ للشمس من دون‌الله وزَیَّنَ لهم الشیطانُ اعمالَهُمْ...».

تا که هدهد، پیام‌بَر سلیمان می‌شود و نامه‌ای از او به ملکهٔ سَبا می‌رساند.

هُدهُد در بازگشت، وضع معنوی و مذهبی ملکهٔ سبا و پیروان او را مشخّص کرد و افزود که شیطان آنها را از راه حقّ بازداشته «فَصَدَّهم عنِ السبیل» و آن چنان در گمراهی فرو رفته‌اند که به آسانی از این راه برنمی‌گردند و هدایت نخواهند شد «فَهُمْ لا یهتدون».

حافظ در شعر:

پس زانو منشین وغم بیهوده مخور
که زغم خوردن تو رزق نگردد کم وبیش

(حافظ انجوی ص ۱۵۳)

به آیاتی از قرآن کریم توجّه داشته است:

«اولئك لهم رزقٌ معلوم» (سورهٔ صافات/ ٤١)

«واللّهُ فضّل بَعْضکم علی بَعْضٍ فی الرزقِ فما الذین فُضّلوا برادّی رزقهم علیٰ ما ملکتْ أیْمانُهم فَهُمْ فیه سَواءٌ...» (سورهٔ نحل/ ۷۱)

یعنی: خداوند بعضی از شما را از نظر روزی بر بعضی دیگر برتری داد [زیرا که استعدادها و تلاشها متفاوت است] آنها که برتری داده شده‌اند، حاضر نیستند از روزیِ خود به بردگانشان بدهند و همگی مساوی گردند...

در واقع قرآن خواسته است بگوید: این خداست که برخی از شما را بر بعضِ دیگر از نظرِ روزی برتری می‌دهد [=واللّهُ فضّل بعضکم علی بعضٍ فی الرزق] قرآن، اختلافِ موجود را که در میان انسانها از نظر بهره‌های مادّی وجود دارد، مربوط به تفاوتِ استعدادها می‌داند و این تفاوتِ استعدادهاست که منشاء تفاوت در فعالیّتهایِ اقتصادی شده و در نتیجه بهرهٔ اقتصادیِ برخی بیشتر و درآمدِ بعضی را کمتر ساخته است.

البته گاهی هم حوادثی پیش می‌آید. که بعضی آن را تصادف می‌گویند و سبب می‌شود که برخی به مَواهِب بیشتری دست یابند، لیکن اینها اُمور استثنائی است

و ضابطه اصلی همان تفاوت در کمیّت یا کیفیّتِ تلاشهاست.[۲۰]

یادداشتها

(۱) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به حافظ شیرین‌سخن ص ۱۸٤ به نقل از ص ۸۳ مقدّمهٔ انجوی بر دیوان حافظ، سازمانِ انتشاراتِ محمدعلی علمی، چاپ دوّم.

(۲) برای آگاهی بیشتر در این زمینه رجوع شود به: تفسیر نمونه ج ۷ صفحات ۳ تا ۷.

(۳) برای آگاهی بیشتر در باب شفاعت و معنای صحیح آن و مفهوم واقعی شفاعت و شرائط گوناگون شفاعت و تأثیر معنوی شفاعت، رجوع شود به تفسیر نمونه ج ۱ صفحات ۲۲۳ تا ۲٤٦.

(٤) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مأخذ سابق ج ۱۷ ص ٤٥۱.

(۵) مأخذ سابق ۹۳/۱۲.

(٦) رک: ترجمهٔ تفسیرالمیزان، چاپ مرکز نشر فرهنگی رجاء، ج ۱٦ ص ٦۰۱.

(۷) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه ج ۱۳ صفحات ۱۹۵ تا ۱۷۰.

(۸) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ سابق ج ٦ صفحات ۳۷۰ تا ۳۷٤.

(۹) مأخذ سابق ج ۳۷۲/٦.

(۱۰) مأخذ سابق ۲۷۰/۱۳ و ۲۷۱.

(۱۱) مأخذ سابق ۲۹۰/۱۳.

(۱۲) برای آگاهی بیشتر دربارهٔ تفسیر آیهٔ «وان یکاد...» و نیز شأن نزول و تأثیر چشم‌زخم رجوع شود به جلد ۱۰ صفحات ۱۰۸ و ۱۰۹ تفسیر ابوالفتوح رازی، چاپ علمی ۱۳۲۲ تصحیح و حواشی از: مهدی الهی قمشه‌ای.

(۱۳) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه ج ۲۱۰/۱۰ و ۲۱۱.

(۱٤) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: ترجمهٔ تفسیر المیزان، چاپ مرکز نشر فرهنگی رجاء، ج ۱۸ صفحات ۵۱۰ تا ۵۱۲.

(۱۵) مأخذ سابق ج ۱۸ صفحات ۵۱۲ تا ۵۱۵.

(۱٦) رک: مقدمهٔ دیوان حافظ انجوی، به قلم علی دشتی.

(۱۷) رک: حافظ خانلری ج ۲ ص ۱۲٤٤.

(۱۸) رک: قصص قرآن ص ۲۰٦ به نقل از ج ۲ ص ۱۲۲۲ حافظ خانلری.

(۱۹) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به تفسیر نمونه ج ۳۵٤/۹ و ۳۵۵.

(۲۰) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مأخذ سابق ج ۱۳ صفحات ۳۱۰ تا ۳۱٤.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وحدت در قرآن

وحدت، این کلمهٔ چهار حرفی، معنی و مفهوم بس بزرگی دارد و همان چیزی است که فطرت و عقل انسانی و اصولاً کتاب آفرینش بدان گواهی می دهد.

این کلمه که در لغت به معنای یکی بودن و یگانه بودن و یگانگی است*، در فرهنگ اسلامی از دیدگاههای مختلف مورد بررسی قرار گرفته[1] و در اصطلاح هر یک از علمای گوناگون، معنای ویژه‌ای دارد. مثلاً فلاسفه، وحدت را مقابل کثرت دانسته و گفته اند: وحدت از اموری است که قابل تحدید وتعریف نمی باشد مگر به مقابله با کثرت. البته از بحث وحدت در جنس و وحدت در نوع و وحدت در کیف و وحدت در کمّ و وحدت در وضع و در اضافه، صَرْف نظر می شود و نیز از وحدت وجود و تفاوت میان عقیدهٔ الٰهیّون و طبیعیّون دراین باره، می‌گذریم و نمی خواهیم بگوییم که وجود، دریای بیکران است و موجودات همه امواج اویند و امواج عین دریا هستند، لیکن در عین حال، امواج، خود موجودند و امواج عین دریا اند و در عین حال غیر دریا هستند.

علّامه شیخ محمد نجّار، در مجلّهٔ الازهر، شمارهٔ رمضان ۱۳۷۷ هجری، گفته است: وحدت در لغت به معنای یگانه بودن، یکی بودن است ولی هم اکنون، این کلمه به معنای اتّحاد و یکی شدن دو چیز و بیش از دوچیز بکار می رود و مثلاً می‌گویند: وحدت دولتین، وحدت قوانین تجارت.

* در صورتی که «وَحدت» را اسم مصدر بدانیم.

و به قول ابوالبقاء در کلیّات:

«الوحدةُ کونُ الشيِ بحیثُ لا ینقسِمُ و تُطلِقُ ویُراد بها عدمُ التجزئةِ والإنقسام.»[۲]

گاه، وحدتِ مَرام گویند، یعنی گروهی دریک مرام ومقصد اشتراک داشته باشند، و گاه، وحدت ملّی گویند، یعنی اشتراک همهٔ افراد یک ملّت در آمال و مقاصد، چنانکه به منزلهٔ مجموعهٔ واحدی به شمار آیند.

ولی سخن ما از وَحدت اسلام است، وَحدتی که در قرآن است، همان وحدتی که اگر از میان نمی رفت، اسلام معنویّتِ راستین خود را از دست نمی داد، جهانِ اسلام این چنین تجزیه نمی شد، ظلم و فساد و تباهی، این چنین جانشین فضیلت و راستی و معنویّت و ارزش هایِ واقعیِ اسلام نمی شد، استعمار نمی توانست به نفع خود بهره برداری کند و افکار خود را به مسلمانان تحمیل کند و کوشش های انبیاء را در راه پیشرفتِ انسانها به هَدَر دهد و اسلام را از پیشرفت باز دارد، وضع مسلمانان چنین باشد که می دانید و می بینید.

پس باید عامل بدبختی را که تشتّت و تفرقه است کنار گذاشت و همان‌طور که قرآن دستور داده، به وحدت رو آورد و همگان یک هدف را دنبال کرد، بدبینی و سوء ظنّ را کنار گذاشت و عداوت و دشمنی را از میان برد. مگر همهٔ ما مسلمانها معتقد به خدای واحد نیستیم؟ مگر اسلام دین همهٔ ما نیست؟ مگر قرآن کتاب آسمانی و کعبه، قبله گاه همهٔ ما نیست؟ مگر محمد بن عبدالله «ص» پیامبر بزرگوار ما و گفتار و کردار او، سنّتِ همهٔ مانیست؟ مگر نمازهای پنج گانه و روزهٔ ماه رمضان و آدای زکوة و گزاردن حجّ خانهٔ خدا، برای همهٔ ما مسلمانها از واجبات نیست؟

مگر در نظر ما مسلمانان، حَلالِ خدا و پیامبر، برای همهٔ ما حَلال نیست و آنچه خدا و رسولِ او حرام کرده، برایِ همهٔ ما حرام نیست؟

مگر همهٔ ما به کیفر و پاداشِ روز رستاخیز، شکی داریم؟

مگر ما آیهٔ ۲۸۵ سورهٔ بقره را نخوانده‌ایم که خدا گفته است

«... والمؤمنونَ کُلٌ آمَنَ باللّهِ و ملائکتِه و کُتبه و رُسُلِه، لا نُفَرِّقُ بینَ احدٍ

مِنْ رُسُلِه و قالُوا سَمِعنا و اَطَعنا غُفرانَک ربَّنا و الیکَ المَصیر.» *

مگر خدای بزرگ نمی‌گوید:[۳]

«اِنّما المؤمنونَ اخوةٌ فَاَصلحوا بینَ اخویکم واتقوااللهَ لَعَلکُم تُرحمونَ» **

مگر خدای بزرگ نمی‌گوید که:

همه با روحِ وحدتِ ایمانی، پیرو فرمان خدا و رسول باشید و هرگز راهِ اختلاف و تنازع نپویید که در اثرِ تفرقه، ضعیف شده و قدرت و عظمتِ شما نابود خواهد شد... ***

مگر خدا نگفته است:[۴]

«ولا تکونوا کالّذین تَفرَّقوا و اختَلفوا مِن بعدِ ما جاءَهُمُ البیِّناتُ و اولئکَ لَهم عذابٌ عظیم.» ▫

در قرآنِ ما مسلمانها و در این کتابِ آسمانی، همه چیز بطور روشن بیان شده و هر خواننده‌ای به اندازهٔ استعداد و فراخورِ نیروی ذهنی خود، از آن بهره‌مند می‌شود و به گفتهٔ آن شاعر:

بَیِّنٌ فیه کُلُّ شیئٍ و منه اَخَذَ قَدْرَ ذِهْنِه کُلُّ تالٍ

قرآن با عبارتِ «... لانُفَرِّقُ بینَ احدٍ منهم و نحن له مسلمون»[۵] وحدتِ کبرایِ میان تمام رسالت‌ها و پیامبران را اعلام کرده و این وحدتِ کبری‌را علامت دینِ خدائی و «صِبغة الله» دانسته و در آیهٔ ۱۳۸ سورهٔ بقره گفته است:

«صِبغةَ اللّهِ و مَنْ احسَنُ مِنَ اللّهِ صبغةً...»

* یعنی: و مؤمنان نیز همه به خدا و فرشتگان خدا و کتب و پیامبران خدا ایمان آوردند و (گفتند): ما میانِ هیچ یک از پیامبران خدا فرق نگذاریم و همه یک زبان و یک دل (در قول و عمل) فرمان خدا را شنیده و اطاعت کردیم. خدایا ما آمرزش تورا می خواهیم و می دانیم که بازگشت همه به سوی تو است.

** یعنی: مؤمنان با هم برادرند، میان برادرانتان صلح برقرار کنید و خداترس و باتقوا باشید، باشد که مورد لطف و رحمت الهی قرار گیرید.

*** آیهٔ ٤٦ سورهٔ انفال:

«وَ اطیعوا اللهَ و رسولَه ولا تَنازَعوا فتَفشَلوا و تذهَبَ ریحُکم...».

▫ یعنی: و شما مسلمانان مانند مردمی نباشید که راه تفرقه و اختلاف پیمودند پس از آنکه آیات و ادلهٔ روشن (از جانب خدا) برای هدایتِ آنها آمد، چنین گروه گرفتارِ عذاب خواهند بود.

یعنی درواقع آن وحدت را، صبغه و رنگ و مُهرِ ثابتِ الهی دانسته و گفته است که اسلام دینی است که وَحْدتِ بشری در آن است و پاک و منزّه از شرک است بطوری که مؤمنان راستین گویند: «... نحنُ لَهُ عابِدون».

چه خوبست که اندکی بیندیشیم تا دریابیم که خدای بزرگ، چگونه مردان و زنانِ با ایمان را یار و پشتیبان یکدیگر قرار داده و گفته است:

«والمؤمنونَ والمؤمناتُ بعضهُم اولیاءُ بعضٍ یَأمرونَ بالمعروفِ وَ یَنهونَ عن المنکَرِ...»[۶].

نخستین توصیف مؤمن در این آیه، تعاون و همیاری است نسبت به یکدیگر، یعنی مسلمان‌ها نباید نیروهای خود را بیهوده هَدَر دهند، بلکه همگان باید به صورتِ نیروی واحد باشند، همهٔ افراد مؤمن باید به شکلِ اندامِ واحدی، احساسِ همبستگی کنند، زیرا:

«المؤمنُ اَخُ المؤمنِ کالجسدِ الواحدِ؛ اِنِ اشْتکیٰ شیئ منه وَجَدَ اَلَمَ ذلك فی سائرِ جسدِه...»[۷].

مؤمن برادر مؤمن است، مانند یک پیکری که اگر عضوی از آن دردمند شود، اعضا دیگر هم احساس درد کنند...

مؤمن، برادر مؤمن است، همه یک پیکرند، ارواح مؤمنان از یک روح نشأت گرفته، همگان از سرچشمهٔ فیّاضِ روح الله که منشأ هستی است و نیرودهندهٔ وجود می باشد، نیرو گرفته اند؛ باید در تمام موارد به یکدیگر مدد رسانند، روح وحدت و اتّحاد را حفظ نمایند، زیرا:

«والمؤمنونَ والمؤمناتُ بعضهُم اولیاءُ بعض...».

* * *

به قولِ سید قطب[۸]، در طبیعتِ فردِ مؤمن یگانگی و همکاری وجود دارد، همه با هم همپشت و کمک کارند و همپشتی آنها در کار نیک است و جلوگیری از کار ناپسند، «یأمرونَ بالمعروف وَ ینهونَ عَنِ المنکَر...».

اگر مؤمنان چنین شوند و همه به یک راه بروند و یک هدف را دنبال کنند و «یُطیعونَ اللّهَ و رسولَه» را رعایت کنند، مشمول بخش پایانی آیه که خدا گفته است

«... اولئک سَیَرْحَمُهُم اللّهُ...» خواهند شد و خدا آنان را مشمول رحمت خود قرار خواهد داد و البته این رحمت، تنها برای آخرت نیست، بلکه نخست رحمت دنیاوی شامل حال این گونه مسلمانها خواهد شد. *

لیکن «المنافقونَ والمنافقاتُ بعضُهم من بعضٍ...».[۹] یعنی، در واقع مردان و زنانِ منافق از یک گِل و یک سرشت هستند و یک طبیعت دارند و به قول سید قطب[۱۰]:

«المنافقونَ والمنافقاتُ مِن طینةٍ واحدةٍ و طبیعةٍ واحدةٍ...».

یعنی همه بدنهاد و ناپاکند، دسیسه می‌کنند، از روبرو شدن و سخنِ صریح گفتن، بیم دارند.

اینک بحث خود را دربارهٔ آیاتِ قرآنی که از وحدت و یگانگی سخن گفته، آغاز می‌کنیم، باشد که از برکاتِ قرآن، اتحادّ و همبستگی میان مسلمانان بوجود آید و تفرقه از میان برود تا استعمارگرانِ تفرقه‌انداز نتوانند بر مسلمانان مسلّط شوند.

۱ ــ آیهٔ ۱۰۳ سورهٔ آل عمران:

«واعتَصِموا بحبلِ اللّهِ جمیعاً ولا تَفَرَّقوا واذْکُروا نعمةَ اللّهِ علیکم، اذ کُنْتُمْ أعداء فَألّفَ بینَ قلوبِکم فأصْبَحْتُمْ بنعمتِه إخوانا...». **

در این آیه، خدا مسلمانان را با جوهر عقیدهٔ اسلام که یگانگیِ در راه خداست فرا می‌خواند و اعتصام به حَبْل الله و چنگ زدنِ به ریسمان خدا را هم، وسیلهٔ این یگانگی دانسته است. در حدیث هم آمده است:

«کتابُ اللّهِ هوحَبْلُ اللّه المَمْدودِ مِن السّماء الَی الارض.»

به قول نویسندهٔ «تفسیر المنار[۱۱]»، «واعتصموا بحبلِ الله...» استعارهٔ تمثیلّیه است، زیرا حالت و موقعیّت مسلمانان در تمسّک آنان به کتاب الله و یا در متحد بودنشان و همپشت و یار بودنشان نسبت به یکدیگر، تشبیه شده به حالتِ چنگ زدن کسی از

* «والرّحمةُ لا تکونُ فی الآخِرةِ وحدَها انّ ماتکونُ فی هذه الارضِ وحدَها اوّلاً.».
رک: سید قطب، فی ظلال القرآن، الطبعة الخامسة، ۱۳۶۸ هــ ۱۹۶۷ م، بیروت در ۸ مجلّد، ج ٤ ص ۲۵۳.

** یعنی: به ریسمان خدا چنگ بزنید، به راههای متفرّق نروید و پراکنده نشوید و این نعمتِ بزرگ خدا را، که شما قبلاً با هم دشمن بودید و او در دلهایِ شما الفت انداخت و به لطفِ خدا همه برادر دینی یکدیگر شدید، به یاد آرید...

مکان بلند، به ریسمان محکم که در آن امنیت هست و از سقوط او جلوگیری می‌کند. در واقع کسی که به «کتاب الله» چنگ بزند، «کان آخِذاً بالإسلام» است.

در کلمهٔ «اعتصام» که ریشهٔ آن «عصمت» است، نکته‌ای بس لطیف وجود دارد، یعنی می خواهد بگوید اساس این اعتصام، به وسیلهٔ «حبل الله» که همان شریعت الهی، همان کتاب آسمانی است، فراهم می‌گردد.[۱۲]

فعل نهی «لا تفرّقوا» هم مؤیّد است و می‌گوید به راههای متفرّق نروید و به قبلهٔ واحدی رو آورید، هدفِ واحدی داشته باشید، به راهی بروید که قرآن دستور داده و پیامبر اکرم، امر کرده است.

در اُلفتِ میان قلوب نیز که خدا گفته است: «... فألّفَ بینَ قلوبِکم...» نیز نکته‌ای است بس لطیف؛ یعنی در واقع الفت باید باطنی باشد، میان دلها که مرکزِ احساسات است باشد و نه الفتِ ظاهری.[۱۳]

«و اعتصموا» یعنی متمسّک شوید، خطاب جمع است و به ملت اسلام. باتوجه به آیاتِ قبل که سخن از فتنه‌انگیزی یهود و پراکنده کردنِ مسلمانان بوده، علی القاعده باید منظور از «حبل الله» اسلام باشد که یک دین جهانی ومطابق عقل و فطرتِ انسان است. «حبل الله» خواه اسلام باشد و خواه قرآن، مقیّد به زمان و مکانی نمی باشد و همان‌طور که به وسیلهٔ ریسمانها، آدمی می تواند خود را از تلف شدن نجات دهد، به وسیلهٔ تمسّک به قرآن و اسلام هم، می توان از خطرِ سقوط رهایی یافت.

«و اعتصموا» یعنی تَمَسَّکُوا و تَحَصَّنوا بدینِ الله، که آن را به «حبل» تشبیه کرده تا که وسیلهٔ نجات از خطرات باشد.[۱۴]

فرات بن ابراهیم کوفی که یکی از علمای حدیث قرن سوم هجری است، در تفسیرش با اسنادی نقل کرده است که:

جاء رجلٌ فی هیئةِ أعرابیٍ الی النّبی (ص) فقال: یا رسولَ اللّهِ، بأبی أنتَ و أُمّی، ما معنیٰ «واعتصموا بحبل الله جمیعاً ولا تفرّقوا...»؟

فقال النّبی (ص) انا نبیُّ الله و علیٌّ (ع) حَبْلُه.

فخرجَ الاعرابیُّ و هویقولُ: آمنتُ بالله و برسوله و اعتصمتُ بحبله.»[۱۵]

عیّاشی، از محدّثان بزرگ شیعه در قرن سوم هجری، در تفسیرش، علی بن ابی

طالب علیه‌السلام را «حبل الله المتین» دانسته است.[۱۶]

علی بن ابراهیم قمی، از دانشمندان قرن ۳ ــ ٤ هجری، ذیل آیهٔ «واعتصموا بحبل الله جمیعاً...» نوشته است:[۱۷]

منظور توحید است و ولایت و در روایت ابوالجارود از قول امام جعفر صادق علیه‌السلام، ذیل «لا تفرّقوا» نوشته است نهی از تفرّق، یعنی اجتماع بر ولایت آل محمد علیهم‌السلام.

شیخ طوسی، ذیل آیهٔ «واعتصموا بحبل الله جمیعاً...» نوشته است، یعنی: استمسکوا بعهدالله، زیرا که سببِ نجات خواهد بود، همچون حَبْل که بدان متمسّک می‌شوند که نجات یابند.

برخی همچون ابن مسعود، منظور از «حبل الله» را کتاب الله دانسته و برخی هم گفته‌اند که منظور «دین الله» یعنی اسلام است.

والمعنی: اِعتصموا بحبل الله مجتمعین علی الاعتصام به.

آلوسی، در بحث از آیهٔ مزبور با اسناد صحیح نوشته است:

قال رسولُ الله(ص): «کتابُ الله هو حَبل الله المَمدودِ مِن السّماء الی الارض».

و نیز از زیدبن ثابت نقل کرده که:

«قال رسول الله (ص): انّی تارکٌ فیکم خلیفتین، کتابَ الله عزّوجلّ ممدود ما بینَ السّماء والارض و عِترَتی اهلَ بیتی...».

آلوسی، سپس افزوده است که در این عبارت، استعارهٔ تمثیلیّه وجود دارد زیرا حالت حاصله برای مؤمنان را که مستظهَر به یکی از دو چیز بشوند و به حمایت آن مطمئن باشند به حالت کسی که چنگ به ریسمانی مورد اعتماد زده و خود را از مکان بلندی آویخته، همانند کرده است.[۱۹]

زمخشری گفته است: اعتصام به حبل الله، می تواند تمثیل باشد و می توان آن را استعاره دانست و معنای کلّی آیه، چنین است:

«اِجتَمعوا عَلی استِعانَتِکم بالله و وثوقِکم به ولا تفرقُوا عنه».[۲۰]

قرطبی نیز از قول پیامبر اکرم (ص) نوشته است که:

قال رسول الله: «اِنّ هذا القرآنَ هو حبلُ الله.»

و سپس از زیان تشتت و افتراق بحث کرده است:

«اِنّ اللّهَ تعالی یأمُرُ بالاُلفَةِ و یَنهی عَن الفُرقةِ فانَّ الفرقةَ هَلَکَةٌ والجَماعةُ نَجاةٌ».

اِنَّ الجماعةَ حبلُ اللّه فاعتصموا   منه بعروتِه الوثقیٰ لِمَن دانا

(ابن مبارک)

نَسَفی، در تفسیر خود، ضمن اینکه نوشته[۲۲] منظور از تمسّک به حبل الله، قرآن می باشد، در بحث از «ولا تفرّقوا» نوشته است:

عملی که تفرّق و تشتّت ایجاد کند و اتحاد و اتفاق را لطمه بزند انجام ندهید، زیرا با اختلاف ایجاد کردن از راه حقّ منحرف خواهید شد، همچون یهود و نصارا و یا همان‌طور که در پیش از اسلام و دوران جاهلی، قبائل مختلف با هم در نزاع بودند و روی سعادت را ندیدند.

محمد جواد مَغْنیه، در تفسیر «الکاشف»، ضمن اینکه کلمات آیه را توضیح داده و مثلاً گفته است:[۲۳]

«اِعتصمَ بالشیئ: اذا تمسَّکَ به حَذَراً مِن الوقوعِ فیما یَکرِه.». و «جمیعاً» حال است از ضمیر در فعلِ «اعتصموا» یعنی: کونوا مجتمعین فی الاعتصام.

«ولا تفرقوا» در اصل «لا تَتَفرقوا» بوده و یکی از دو تاء برای تخفیف حذف شده است.

و «حَبْل»: یُسْتَعْملُ فی الواسطةِ الّتی یُتوصَّلُ بها الَی المطلوبِ؛ والمرادُ بالحَبل هُنا: الاسلام.

در معنای کلّیِ آیه گفته است که:

مسلمانان باید پیرو دین واحد و رسول واحد و کتابِ واحد باشند، زیرا خدا هم برای اینکه مطلب را بهتر مرکوز ذهن کند و فوائد اِعتصام به «حبل الله» را بیان کند تا در نتیجه، اتّحاد و اتّفاق میان مسلمانان ایجاد شود، وضع عربهای مسلمانِ اوّلیه را که گرفتار اختلاف بودند و سالها (۱۲۰ سال) میان دو قبیلهٔ اَوْس و خَزْرَج جنگ و نزاع بود و به برکت اسلام با یکدیگر برادر شدند، متذکّر می‌گردد.

طنطاوی در تفسیر «الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم»[۲۴] مطالب سورهٔ آل عمران را به ده بخش منقسم کرده و آیاتِ مورد بحثِ ما را در بخش هفتم قرار داده و بخش هفتم را به دو فصل منقسم ساخته و فصل اول را به اتّحاد مسلمانها اختصاص داده است و در فصل دوم این بخش، از دشمنان مسلمانان و وجوب اجتناب از آنان سخن گفته است.

در فصل اولِ بخشِ هفتم، طنطاوی گفته است: خدا به وسیلهٔ پیامبر به مؤمنان خطاب کرده و برای بزرگداشت، آنان را مورد خطاب قرار داده و فرمان تمسّک به «حبل الله» را داده و گفته است: «واعتصموا بحبل الله جمیعاً...».

به قول طنطاوی، «حَبْل» برای دین و یا قرآن، استعاره آورده شده است.

طنطاوی در بحث از «ولا تفرّقوا» نوشته است:

«لا تتفرّقوا عن الحقّ بوقوعِ الاختلافِ بینکم کما تفرّقَ اهلُ الکتابِ و اهلُ الجاهلیّة.».

و در تفسیر «واذکروا نعمةَ الله علیکم»، نعمت خدا را در این باره، هدایت و توفیق یافتن به اسلام و مسلمان شدن دانسته است.[۲۵]

جلال الدین سیوطی، نوشته است[۲۶] منظور از «حَبل الله» اسلام است و در ذیل «... إذ کنتم أعداءً!..» نوشته است که شما بطوری دشمن هم بودید که «یَقتُل بعضُکم بعضاً و یأکُلُ شدیدُکم ضعیفکم»، تا که خدای بزرگ، اسلام را برای شما آورد و به وسیلهٔ آن «ألّفَ بینکم» و شما را برادرِ یکدیگر قرار داد.

سیوطی، از قول ابن مسعود هم نقل کرد، که منظور از «حبل الله» قرآن است و نیز حدیث «اِنّ هذا القرآنَ سبَبٌ طرفُه بیَدِ الله و طرفُه بایدیکم، فتمسکّوا به فانکم لَن تَضلوا وَلَن تُضِلوا بعدَه ابداً.» را از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است.[۲۷]

الخازن که تفسیر خود را به سال ۷۲۵ هجری تألیف کرده، در بحث از آیهٔ مزبور نوشته است:[۲۸]

«حَبل: هوالسَّبَبُ الّذی به یُتوَصَّلُ به الی البغیة».

«و قیل: حَبل الله هوالسَّبَبُ الّذی به یُتوصَّل الیه.»

و روی این اصل است که در مَعنایِ «حَبل» اختلاف است.

ابن مسعود از پیامبر اکرم، روایت کرده است:

«قال رسولُ الله: اِنّ هذا القرآنِ هو حبلُ الله المَتینِ و هوالنُّورُ المُبینِ والشِّفاء النّافِعِ، عِصمةٌ لِمَن تمسّک به.».

الخازن، از قول ابن عباس نقل کرده است:

«تمسّکوا بدینِ الله لانّه سببٌ یُوصَل الیه.».

«و قیل: حبلُ الله هوالقرآنُ لانّه ایضاً سببٌ یُوصَل الیه.»

خلاصه این که، خدای بزرگ در این آیه، مسلمان‌ها را به اتّحاد و وحدت دعوت می‌کند و آنها را از تفرقه، به صیغهٔ نهیِ «لا تفرّقوا» باز می دارد * و «حبل الله» هم در مفهومِ وسیع آن، خواه قرآن باشد و خواه اسلام، مآل و بازگشت همه یک چیز است و منظورِ اصلی، هرگونه وسیلهٔ ارتباط با خداست.

شیخ محمد عبده، در بحثِ از آیهٔ مزبور ذیل کلمهٔ «ولا تفرّقوا» گفته است:

یکی از طرق تفرقه، ایجاد مذاهب گوناگون است، و دیگری، داشتنِ تعصّبِ نژادی که در جاهلیّت متداول بوده، همانطور که هم اکنون نیز در برخی از کشورها هست و خود را نژاد برتر دانسته و به برتری نژاد معتقد شده‌اند، در جایی که به قولِ شیخ محمدِ عبده، پیشرفت یک کشور و ارتقاء یک مملکت، ارتباطی به برتری نژاد ندارد، بلکه به اتّحاد و اتفاقِ ساکنان آن کشور ارتباط دارد.

برتری نژاد، عداوت و دشمنی و کینه‌توزی ایجاد می‌کند و چه بسا که افراد یک کشور بتوانند با وجود نژادهای گوناگون و حتّیٰ ادیان مختلف، با داشتنِ اتّفاق و اتّحاد و اعتصامِ به حبل الله، به پیشرفتهایی دست یابند. روی همین اصل هم هست که قرآن، پس از امر به اعتصام و اتحاد و وحدت، نهی از تفرّق واختلاف را متذکر شده تا که

* آلوسی نوشته است: «ولا تفرّقوا» یعنی: لا تَتفرّقوا عَنِ الحَقّ الّذی اُمِرْتُم بالاعتِصام به.» و بعضی هم گفته‌اند که نباید میان شما اختلاف و نزاع باشد.

رک: روح المعانی فی تفسیر القرآن ج ۲ ص ۱۹

شیخ طوسی هم در ج ۲، ص ۵٤۵ و ۵٤٦ التبیان، نوشته است.

یعنی همان‌طور که با «حبل» (ریسمان) می توان هر چیز را از قعر درّه یا تهِ چاه ژرف به بالا کشید، با ریسمان خدایی هم، آدمی می‌تواند خود را از چاهِ تاریک غرائز سرکش و درّهٔ جهل و نادانی نجات دهد تا از پستی ها به معنویات عالیه، عروج کند.

بفهمانند پیش از نزولِ قرآن، عربها و به ویژه دو قبیلهٔ «اوس» و «خزرج» * سالها بود که آتش جنگ و نزاع میان آنان شعله‌ور بود و سرانجام، اسلام این آتش را خاموش کرد و در واقع «اَلَّفَ اللّهُ بینَ قلوبِهم برسولِه».

تفرق و اختلاف، ممکن است در درک وفهم‌ورأی باشد ** که البته این، چندان زیانمند نیست و فطری بشر است و قرآن هم بدین مطلب اشاره کرده است:

«وَلَوْشاء ربُّک لجعَلَ النّاسَ امّةً واحدةً ولا یَزالونَ مختلفین». [۳۰]

در واقع، برابری مردم در عقول و افهام، ناممکن است و این گونه اختلاف، طبیعی و فطری بشر است و گاه هم بسیار مفید است و سازنده.

ولی اختلاف و تشتتی که زیان‌بخش است و به قول شیخ محمد عبده، «اَشَدُّ الاشیاء ضرراً فی البشر» می‌باشد، اختلافاتِ مذهبی وعقیدتی است که جامعه را نابود می‌کند و این گونه اختلافات را مسلمانان باید کنار بگذارند، بلکه لازمست که به دستور خدا و رسول (ص) مراجعه کنند ***.

شیخ محمد عبده، گفته است:

خدای بزرگ، ما را از تفرق و تشتت بازداشته و در صورتِ بروز تشتت و اختلاف، به اعتصام به حبل‌الله دستور داده و آن را از قواعدِ مسلّم اسلام دانسته است. پر واضح است که جامعه پابرجا و پایدار نخواهد بود، مگر در سایهٔ وحدت، زیرا وحدت است که امت اسلامی را اُمّتی زنده نگه می‌دارد، امّتِ اسلامی باید همچون اعضاء یک پیکر باشند.

در حدیث است:

«مَثَلُ المؤمنینَ فی توادِّهم و تراحُمِهم و تعاطُفِهم مثلُ الجسد، اذا اشْتکی

---

* علی بن ابراهیم قمی، در جلد یکم، ص ۱۰۸ تفسیرش نوشته است: جنگ میان دو قبیلهٔ «اوس» و «خزرج» صد سال دوام داشت بطوری که «لا یَضَعُونَ السِّلاحَ لا باللّیلِ ولا بالنّهار».

پیامبر اکرم که ظهور کرد، میان آنان صلح برقرار کرد و در نتیجه دشمنی آنان از میان رفت و با هم برادر شدند.

** «و هذا النّهی عن التفرّقِ والاختلافِ یَختصُّ بالمسائل الأصولیّة، و أمّا المسائلُ الفروعیّةُ الاجتهادیّةُ فالاختلافُ فیها جائز». ر. ک: فتح القدیر، ج ۱، ص ۳۷۰.

*** بحثِ «وَحدةُ الامّةِ بالاعتصام» شیخ محمد عبده در ج ۴، ص ۱۷ ـ ۲۵ تفسیر المنار، بسیار جالب توجه است.

منه عضوٌ تَداعی له سائرُ الجسدِ بالسَّهر والحُمّی.»**

و نیز حدیثِ «المؤمن لِلمؤمن کالبُنیان یَشُدُّ بعضُه بعضاً.» را ترمذی و نسائی، نقل کرده‌اند.

سرانجام، شیخ محمد عبده، توصیه می‌کند که مسلمانان باید بیشتر از دیگران وَحْدت را حفظ کنند و وحدت در آنها باید به نحو اتم و اکمل وجود داشته باشد، زیرا:

«لأنّهم یَعتقدونَ أنَّ لَهُم إلهاً واحداً یَرجعونَ فی جمیعِ شؤونِهم الی حُکْمِه الّذی یَعلوجمیعَ الأهواء و یَحُولُ دونَ التَّفرّقِ والخِلاف.».[۳۱]

بهر حال، خدای بزرگ، مسلمانان را به وحدت و یگانگی و اتّحاد و همبستگی فرمان داده و آنان، را از تفرّقِ ناشی از اختلاف دینی، نهی کرده و گفته است که به اسلام و قرآن متمسّک شوید.

نکتهٔ قابلِ توجّه آنکه، خدای بزرگ در این آیهٔ مورد بحث، کلمهٔ «نعمت» را که منظور «اتّحاد» است دو بار بکار برده و گفته است:

«... واذْکروا نعمةَ اللهِ علیکم اذْ کنتم أعداء فألّفَ بینَ قلوبِکم فأصْبَحتم بِنِعْمَتِهِ إخواناً...»*

با این تکرار کلمهٔ «نعمت» که همان اتّحاد است، خداوند خواسته است اهمیّتِ اتّفاق و برادری و وَحدت و اتّحاد را به مسلمانان بفهماند.[۳۲]

در آیهٔ مورد بحث، خدا همهٔ مسلمانان را به تمسّک جستن و چنگ زدن به کتاب الهی و سنّت پیامبر اکرم دعوت کرده و به قول علاّمهٔ مرحوم طباطبائی:

** حدیث را احمد و مسلم، از قولِ نعمان بن بشیر روایت کرده اند.

* إخوان، جمع أخ است و بیشتر در مورد دوستی به «إخوان» جمع بسته می شود. آلوسی، از قول سیوطی نقل کرده که:

«الأخُ فی النَّسَب، جمعُه إخوةٌ و فی الصَّداقةِ إخوان.».

رک: روح المعانی، ج ۲، ص ۱۹

شیخ طوسی نوشته است: أخ از آن جهت أخ گویند، لِأنَّ مقصده مقصدُ اخیه.
یقولون: یَتَوخیٰ فلانٌ شأنَ فلان، أیْ یَقصُدُه فی سَیْره.
و یقولون: خُذ علی هذا الوَخْی، ای علی هذا القصد.

ر.ک التبیان، ج ۲، ص ۵۴۵ و ۵۴۶.

«و هذه الآیةُ تَتعرّضُ لِحُکم الجماعةِ المجتمعةِ والدّلیلُ علیه قولُه: «جمیعاً» و قولُه: «لا تفرقّوا».

علاّمهٔ مرحوم نوشته است، فرمان عام است:

«فالآیاتُ تَأمُرُ المجتمعَ الاسلامی بالاعتصامِ بالکتابِ والسُّنّةِ کما تأمُر الفردَ بذلک.»[۳۳]

علاّمهٔ مرحوم افزوده است که در بخش نخست آیه، خدا تمام مسلمانها را به اتّحاد و اتّفاق دعوت کرده و در بخش دوم آیه هم، علّت را ذکر کرده و گفته است که به چه دلیل شما را به اتّحاد دعوت می‌کنم.

منظور از نعمت هم در «... فاذکروا نعمة الله علیکم...» همان دوستی و الفت است، همان‌طوری که مقصود از «اِخوان» در آیه که نتیجهٔ «اخوّت» می باشد، مودّت قلبی است.**

در بخش پایانی آیه*، خدای بزرگ حالت تشتّت و تفرقهٔ عرب جاهلی پیش از اسلام و حالت آنان را در اجتماع جاهلی، پیش از متّحد شدن و در جنگ و نزاع بودن، بیان کرده و خواسته است به مسلمانها بگوید اگر در میان امّت اسلامی، حالتِ تفرقه و تشتّت باشد، در آن جامعه، همیشه زورگویی و هواهای نفسانی حکومت خواهد کرد و سرانجام در بدبختی سقوط خواهند کرد و جامعه به پست‌ترین زندگی ها سوق داده خواهد شد و بالاخره آن اجتماع، نیست و نابود می‌گردد.

نکتهٔ بسیار جالبِ توجّه، آیات پس و پیش آیهٔ مورد بحث است، بطوری که

** والمرادُ بالنعمةِ هوالتّألیف، فالمرادُ بالأُخوّةِ الّتی توجِدُه وتُحقّقه هذه النعمةِ بِضاً تَألُّفُ القلوب.».
ر.ک: المیزان، ج ۳، ص ۳۷۱.

* بخش پایانی آیه چنین است:
«و کنتم علی شَفا حُفرةٍ من النّار فَانقذَکم...».
علاّمهٔ مرحوم در ج ۳، ص ۳۷۱، المیزان نوشته است:
«و کان المرادُ بالنارِ هی الحروبُ والمُنازعاتُ ــ و هومِن الاستعمالاتِ الشائعةِ بطریقِ الاستعارة ــ فالمقصودُ أنّ المجتمعَ الّذی بُنِیَ علی تشتّتِ القلوبِ و اختلافِ المقاصدِ والأهواء...».
و گفته است: سرانجام چنین اجتماعی، فنا و زوال است و اینست آن آفتی که: «... لامَلجأ ولا مَخلَص للسّاقِطِ فیها.»

وحدتِ موضوعیِ آیات و همبستگی آنها کاملاً نمایان است. مثلاً در آیهٔ ۱۰۴ سورهٔ آل عمران، ** آنان که آمر به معروف و ناهی از منکر هستند و در واقع زندگیشان برایِ بهبود وضع زندگی دیگران است و در حیاتِ اجتماعی وظائفی دیگر نیز دارند و به راهنمائی مردم می‌پردازند، به علّت هدایت خلق «... اولئک همُ المفلحون» می‌باشند و قرآن از آنان در آیهٔ ۱۰۶ همین سورهٔ آل عمران چنین تعبیر کرده و گفته است که چهره‌های آنان از روشنی می‌درخشد و در واقع از درخشندگی سفید است و اینان روسفید شده‌اند. ***

بالعکس، آنان که راهِ اختلاف پیمودند و تفرقه را پیشهٔ خود ساختند، مشمولِ تیره‌بختی شدند و چهرهٔ آنان از اندوه و غم، گوئیا سیاه شده است و «... تَسْوَدُّ وجوهٌ...»[۳۴].

برای کسانی است که راه تفرقه را پیش گیرند، زیرا خدا در آیهٔ ۱۰۵ سورهٔ آل عمران گفته است:

«ولا تکونوا کالّذین تفرّقوا واختلفوا مِن بعدِ ماجاء هم الْبیّناتُ و اولئک لَهُم عذابٌ عظیم.» *

این آیه، در واقع متمّم آیهٔ پیشین (واعتصموا بحبل الله جمیعاً...) می‌باشد و سرّ این همه تأکید برای پرهیز از تفرقه و تشتّت اینست که شقاق و اختلاف مایهٔ اصلی فساد است و ملّتی که در میان آنان اختلاف باشد و اتّحاد وجود نداشته باشد، آن ملّت به سوی بدبختی کشانده می‌شود و سرانجام این ملّت متشتّت، همان‌طور که قرآن گفته «لَهُم عذابٌ عظیم» است و به عذاب دردناکی گرفتار خواهند شد و زندگی سعادتمندانهٔ آنها به یک زندگی شقاوت بار بدل خواهد شد؛ زیرا اگر اتّحاد و همبستگی در میان امّتی نباشد و روح وحدت و یگانگی در جامعه‌ای وجود نداشته باشد و تفرقه در آن جامعه حکمفرما باشد، استعمارگرانِ تفرقه انداز بر آنان مسلّط می‌شوند و در همین جهان ثمرات «عذاب عظیم» را می‌بینند.

** «وَلْتَکُنْ مِنکم اُمّةٌ یَدعونَ اِلَی الخیرِ و یَأمرونَ بالمعروفِ و یَنْهَوْنَ عن المنکرِ و اولئک هم المفلحون».

*** «یومَ تَبْیَضُّ وجوهٌ وتَسْوَدُّ وجوهٌ...».

* یعنی: شما مسلمانها نباید همچون کسانی باشید که پس از آیات و ادلّهٔ روشن (از جانب خدا) که برای هدایت آنها بود (باز هم) راهِ تفرقه و اختلاف پیمودند و چنین گروهی گرفتار عذاب سخت خواهند شد.

اگر مردم مسلمان با یکدیگر متحد باشند و مربوط و متفق، عقاید آنان هم به یکدیگر نزدیک خواهد بود و چون با یکدیگر متحد نباشند، این پراکندگی موجب اختلاف عقیده می‌شود و نتیجهٔ آن دو دستگی و پراکندگی است،[۳۵] اینست که قرآن گفته است:

«ولا تکونوا کالّذین تفرّقوا و اختلفوا...».

در آیهٔ ۱۰۱ همین سوره هم که خدا گفته است: «و کیفَ تکفرونَ و أنتم تُتلیٰ علیکم آیاتُ اللّهِ و فیکم رسولُهُ و مَن یَعتصِمْ باللهِ فقد هُدِیَ الی صِراطٍ مستقیم» ** باز همان مطلب و اعتصام و چنگ زدن به رشتهٔ خدا و «حبل الله» تأکید شده و می‌توان گفت که منظور از «حبل الله» مجموعاً کتاب خدا و رسول خداست، زیرا مرجع همه، یک چیز است که خدا باشد:

«... و ما آتاکُمُ الرّسولُ فَخُذوه و مانَهاکم عنه فَانْتَهوا...». *

اکنون بحث خود را دربارهٔ آیهٔ ۴۷ سورهٔ انفال آغاز می‌کنیم تا معلوم شود که خدای بزرگ در این آیه چگونه مسلمانها را به «وَحدت» فرا خوانده است:

«وَاطیعوا الله و رسولَه ولا تَنازعوا فتفشلوا و تذهَبَ ریحُکم...».

در آیهٔ پیش از این آیه، خدای بزرگ، مؤمنان را مورد خطاب قرار داده و ندای «یا ایها الّذین آمنوا اِذا لَقیتُمْ فِئَةً فاثبُتوا واذکُروا اللّهَ کثیراً لعلّکم تُفلِحون.»[۳۶] را در برابر فوجی از دشمن، سر داده و گفته است در برابر اینان پایداری کنید. خدای بزرگ، عاملِ ثبات را به وسیلهٔ فعل امر «اُثبُتوا» بیان کرده و این ثبات را عاملِ پیروزی دانسته و بلافاصله عاملِ «اخلاص» را با جملهٔ «واذکروا الله کثیراً» بیان کرده است.

به عبارت دیگر، خدا برای پیروزی در جهاد، علاوه بر عاملِ «ثَبات» عامل «اِخلاص» را نیز گفته است. عامل اخلاص در جهاد، به وسیلهٔ «واذکروالله کثیراً» ☐

** یعنی: و چگونه کفر می‌ورزید (و حال آنکه) آیات خدا بر شما خوانده می‌شود و رسول خدا هم در میان شما است و هرکس هم به خدا پناه برد، به راه راست هدایت می‌شود.

* یعنی: آنچه پیامبر برایتان آورد، بگیرید و از آنچه نهی کرد، دوری کنید...

☐ در ص ۱۴۹ «تنویرالمقباس مِن تفسیر ابن عبّاس»، ذیل «واذکروا الله کثیراً» نوشته شده است: بالقلب واللسان، بالتهلیل والتکبیر.

بیان شده و تنها، گفتن تهلیل و تکبیر کفایت نمی‌کند بلکه جهاد و قتال باید خالصاً مخلصاً لِوجهِ الله باشد، یعنی جهاد باید فقط برای احقاق حق و ابطال باطل باشد.[۳۷] به قول علامهٔ مرحوم طباطبائی، منظور یاد خدا در دل و هم در زبان است با توجّه به اینکه جملهٔ «واذکروا الله» مقیّد به «کثیر» است، زیرا خدا خواسته است با زیاد یاد او کردن و زیاد خدا را در نظر داشتن، روح تقوا در دلها زنده شود و زخارف دنیاوی که باعثِ القاء وساوس شیطانی می شود، بدین وسیله از نظر محو شود و به قولِ علامّه مرحوم:[۳۸]

* * *

«وَقَدْ قَیّدَ الّذِکر بالکثیرِ لِوتَجدّدَ به روحُ التّقویٰ...». ***

درجملهٔ «اذا لقیتم فئة»...»، «اِذا» شرطیه و ظرفیه است برای آینده و چنین استنباط می شود که حکم جهاد با کفّار همیشگی است و مختصّ به زمان معینی نیست، و چون مورد خطاب مؤمنین هستند، پس منظور از کلمهٔ «فئة» گروه کفّار می باشد. یعنی در واقع عبارت چنین است: «... اِذا لقیتم فئةً من المشرکین والکفّار للقِتال».

مولیٰ محسن فیض هم در ذیل آیهٔ «... اِذا لقیتم فئةً...» نوشته است:[۳۹] یعنی: «اِذا حارَبْتُمْ جماعةً کافرةً او باغِیةً».

شیخ طوسی هم نوشته است[۴۰] که «فئة» اگرچه بطور مطلق بکار رفته است ولی منظور، فرقهٔ مشرک باغی می باشد، «لِاَنَّ اللّهَ لاَیأمُرُ المؤمنینَ بالثُّبوتِ لِقتالِ احدٍ الاّ مَن هو بهذه الصّفةِ ولا یَأمُر بِقتالِ المؤمنین».

بهرحال، خدای بزرگ، پس از فعلِ امر «فاثبُتوا»، «فاذکروا الله» را نیز دستور داده و در واقع گفته است: در اثناء قتال، خدا را به یاد آرید، باشد که فیروزمند و فاتح

*** قرطبی، در ج ۸، ص ۲٤ تفسیر خود، نوشته است:

ذکر لسانی موافق با جَنان و دل، خوبست.

نویسندهٔ تفسیر «بیان السعاده...»، در جلد دوم ص ۲۳۸ نوشته است:

فراوان ذکر خدا گفتن و به یاد او بودن، آرامش به آدمی می بخشد «فانّ القلبَ یطمئنُّ عن الاضطرابِ والخَوفِ بذکره».

ر. ک: تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، حاج سلطان محمد جنابدی، ملقب به سلطانعلیشاه، در چهار جلد، الطبعة الثانیة ۱۳۸۵ هـ . ق ــ ۱۳٤٤ هـ . ش، مطبعه دانشگاه تهران.

گردید.

* * *

در واقع، ثبات و به یاد خدا بودن را دو سَبَب از اسبابِ معنوی فیروزی برشمرده است. بلافاصله، خدا دستورِ «وَ اطیعوا الله و اطیعوا الرّسول...» را صادر کرده و در واقع، اطاعتِ از خدا و فرمانبرداری از دستورات او در جنگ و غیر جنگ و نیز اطاعتِ رسولش * در اوامر و نواحی را، از ارکانِ اساسی فیروزی و فتح دانسته است.

خدای بزرگ بلافاصله «ولا تنازعوا ** فتفشلوا...» راگفته است و فعل را به صیغهٔ نهی بیان کرده و خواسته است بگوید که اختلاف و نزاع و کشمکش در میان مسلمانان سببِ ضعف آنان می‌شود و عزّت و شوکت مسلمانان را از میان می‌برد و اختلاف قدرت و نیروی مسلمانان را می‌گیرد و به قول علاّمهٔ مرحوم طباطبائی:[41]

«فانّ اختلافَ الآراء یَخِلُّ بالوَحدةِ و یُوهِنُ القوّة...».

سید قطب نوشته است:[42]

«آطیعوُا» به صیغهٔ جمع فعل امری، همه را به اطاعت و فرمانبرداری خدا و رسول امر می‌کند و در واقع قرآن گفته است اگر اطاعتِ خدا و رسول باشد، نزاع و اختلاف از میان می‌رود و آبرو از میان رفتن و شکوه و عظمت بر باد رفتن، برای مسلمانها نخواهد بود و به قول ایشان:

«فاذا اسْتَسْلَمَ النّاسُ لِلّهِ و رسوله، انْتَفَی السَّببُ الاوّلُ الرئیسیُّ للنِزاع بیْنَهُم.».

آن گاه که اطاعت خدا و پیامبر در میان باشد، نزاع و کشمکش از میان می‌رود.

بهر حال، خدای بزرگ، در این آیه، دستور داده که از پراکندگی و نزاع اجتناب

* نویسندهٔ تفسیر المنار در جلد ۸، ص ۲۴ نوشته است: عدم اطاعت از دستور رسول اکرم را در میدان جنگ اُحُد، مسلمانان دیدند و «نالُوا مانالُوا منهم...».

** تنازع، همچون «منازعه»، مشارکت در نزع است، یعنی جذب و اَخذ شییْ به شدّت یا نرمی، همچون نزع روح از جسد. درواقع هریک از متنازعین می خواهد آنچه را که دیگری دارد بگیرد.

ر. ک: تفسیر المنار، ج ۸، ص ۲۵.

کنید، زیرا اگر از اختلاف بپرهیزید سست و ضعیف و ناتوان می شوید (فتفشلوا) و در نتیجه، قدرت عظمتِ شما از میان می رود (فتذهبَ ریحُکم)*.

* نویسندهٔ تفسیر المنار در جلد ۵ صفحهٔ ۲۵ نوشته است:

«تذهب ریحکُم» یعنی «تذهب قوّتُکم» زیرا وقتی نیرو کم شد، دشمن غلبه می‌کند. در واقع «ریح» در اینجا استعاره است برای قوّت و نیرو، زیرا:

لا یُوجَدُ فی الاجسامِ اَقویٰ منها فانّها تهیجُ البحارَ و تَقتلِعُ اکبرَ الأشجارِ و تَهدِمُ الدُّورَ والقلاع.»

اخفش و دیگران، ریح را برای «دولت» استعاره دانسته اند.

محمد زکی صالح نوشته است: «تذهب ریحکم» یعنی تذهب دولتکم و نصرتکم کما یقال: هَبَّتْ ریحُ فلانٍ، ای قامَتْ دولتُه و عزُّه. أو ذهبتْ اذا افلسَ وضاءتْ هیبتُه. رک: التّرتیب والبیان عن تفصیل آی القرآن، ج ۲، ص ۵۲۸.

قرطبی، ذیل آیهٔ مورد بحث، در ج ۸، ص ۲۴ تفسیر قرطبی، نوشته است:

«فتفشلوا» منصوب است به وسیلهٔ «أن» مقدّر پس از فاء در جواب نهی. تذهبَ ریحُکُم، ای قُوتکم و نَصرکم، کما تقول: الریحُ لِفلانٍ، اذا کان غالباً فی الامر.

شوکانی نیز در تفسیر «فتح القدیر» نوشته است:

ریح: القوّة و النّصر. و قیل: الریح الدّولة، شُبّهتْ فی نفوذ امرها بالرّیح فی هُبوبها.

اذا هبّتْ ریاحُکَ فاغتنمها فعُقبیٰ کُلُّ خافقةٍ سکونٌ

شوکانی افزوده است که این آیه، امر به اطاعت از فرمان خدا و رسول او و نهی از تنازع است که به عقیدهٔ وی، اختلال و تشتّت در رأی می‌باشد.

ر.ک: فتح القدیر، ج ۲، ص ۳۱۴ و ۳۱۵.

شیخ طوسی هم فعل «فتفشلوا» را منصوب به «أن» مقدّره دانسته به دلیل آنکه فعل «تذهب» معطوفِ بر آن نیز منصوب است. سپس می‌گوید «تذهبُ ریحُکم» یعنی تذهب دولتکم. ر.ک: تفسیر التبیان، ج ۵، ص ۱۳۲.

طَبْرسی هم ذیل آیهٔ مورد بحث نوشته است:

«لا تنازَعوا»، ان لا تَتنازعوا فیما بینکم... و تَفْشَلوا منصوب است به إضمارِ «أنْ». ر.ک: امین‌الدین ابوعلی الفضل بن حسن طبرسی، متوفیٰ به سال ۵۴۸ هـ. جوامع الْجامع، مقدّمه و تصحیح از ابوالقاسم گرجی، انتشارات دانشگاه تهران، بدون تاریخ چاپ، ج ۲، ص ۲۴.

زمخشری نیز، ضمن اینکه در بحث از این آیه مسلمانها را از تنازع و اختلافِ رأی برحذر داشته، نوشته است:

«فتفشلوا» منصوب است به إضمار «أن» و یا مجزوم است «لِدخوله فی حکمِ النّهی».

و افزوده است که:

الریح الدولة، شُبهّت فی نفوذ امرها و تمشیه بالرّیح و هبوبها، فقیل: هَبَّتْ ریاحُ فلانٍ، اذا دالَتْ له الدّولةُ وَ نَفَذَ امرُه.

ر.ک: جاراللّه محمود بن عمر زمخشری، متوفی به سال ۵۳۸ هـ، الکشّاف عَنْ حقائق التنزیل و عیون الأقاویل

خلاصه اینکه از مجموع دو آیهٔ ٤٦ و ٤٧ سورهٔ انفال، چند دستور استنباط می‌شود:

فی وجوه التأویل، انتشارات آفتاب، تهران، در چهار مجلّد، ج ۲، ص ۱۶۲.

مولیٰ محسن فیض، ضمن اینکه آیهٔ مزبور را دربارهٔ جنگ بدر و اُحُد دانسته، افزوده است:

«و تذهب ریحکم: دولتکم، شبهت الدولةُ بالرّیح فی نفوذ امرها هبوبها. یقال: هبّت ریح فلان، اذا نفذ امره». ر.ک: تفسیر صافی، ج ۲، ص ۳۰۷.

علامّه مرحوم طباطبایی، نوشته است:

و الرّیحُ علیٰ ما قیل: العزُّ و الدَّولةُ. وقد ذکرَ الراغبُ. انَّ الرّیحَ فی الآیةِ بمعنی الغَلَبة، استعارة، کأنَّ مِنْ شأنِ الرّیحِ أن تحرّکَ ما هَبّتْ علیه و تقعَلَه و تذهبَ به و الغلبةُ علی العَدُوِ یفعلُ به ما تفعلُه الرّیحُ بالشیئِ کالتُراب، فاستُعیرتْ لها.»

در واقع، علامّه مرحوم، ریح را به معنای عزّت و دولت دانسته است که بطور استعاره، برای غلبه آمده است، به دلیل آنکه باد هر چه بوزد آن‌را به حرکت در می‌آورد و از جای می‌کند و با خود می‌برد؛ غلبهٔ بر دشمن هم همین‌طور است.

نویسندهٔ تفسیر «بیان السعادة»، در ج ۲، ص ۲۳۸ و ۲۳۹ نوشته است:

«تذهب ریحکم» یعنی عظمت و بزرگی شما در برابر دشمنان از میان می‌رود و سپس افزوده است که:

«شبهتِ العظمةُ المعنویةُ بالرّیحِ الداخلةِ تحتَ الثّیابِ الّتی بها تَعْظُمُ جُثَّةُ الانسان».

بهرحال باید گفت که اگر اختلاف باشد، جریان کارها بر وفق مراد نخواهد بود و درواقع «تذهب ریحکم» حقیقةً ریح و باد نیست، بلکه این یک تعبیر استعاری است و از یک ضرب‌المثل عربی گرفته شده است که گاهی می‌گویند: «قد هَبَّتْ ریحُ فلانٍ» وقتی‌که قدرت و دولت کسی تجدید شود، و گاه می‌گویند: «الرّیحُ مع فلانٍ».

و می‌دانیم که پیروزی در میدان جنگ با وزش باد تناسب داشته که وزش باد به سود یک طرف و به زیان طرف دیگر خواهد بود و در زبان فارسی هم گاه گفته می‌شود که نسیم فتح و فیروزی می‌وزد.

فقیه دامغانی، برای کلمهٔ «ریح» چهار معنی را ذکر کرده است:

۱ ــ ریح به معنای نیرو، همچون «فتفشلوا و تذهب ریحکم...» ــ انفال: ٤٦.

۲ ــ ریح به معنای باد، همچون «وجَرَیْنَ بهم بریحٍ طیّبةٍ و فرحوا بها» ــ یونس: ۲۲.

۳ ــ ریح به معنای عذاب، مانند «انّا ارسلنا علیهم ریحاً صرصراً» ــ قمر: ۱۹. همان‌طور که در آیهٔ ۱٦ سورهٔ فصّلت هست: «ریحٌ فیها عذابٌ الیم».

٤ ــ ریح به معنای «بُو»، چنانکه خدا در آیهٔ ۱٤ سورهٔ یوسف گفته است:

«قالَ ابُوهم انّی لأجدُ ریحَ یوسفَ.»

برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: فقیه دامغانی، قاموس قرآن، ترجمهٔ کریم عزیزی نقش، در ۲ جلد، انتشارات بنیاد علوم اسلامی، پاییز ۱۳٦۱، ج ۱، ص ۲۷۲.

۱ ــ از فعل امرِ «فاثبُتُوا» ثبات و استقامتِ در میدان نبرد.

۲ ــ از فعل امرِ «فَاذْکُرُوا اللّهَ کثیراً»، به یاد خدا بودن و نسبت به او اِخلاص داشتن و جهاد را خالصاً مخلصاً لوجه الله انجام دادن.

۳ ــ از فعل امرِ «اطیعوا اللّهَ و رسولَه»، فرمانبرداری از دستورات خدا و رسولِ او.

٤ ــ از فعل نهیِ «ولا تنازعوا...»، اجتناب از تشتّت و پراکندگی و اختلاف، اختلافی که منشأ آن هواهایِ نفسانی و سرچشمهٔ آن حُبّ ذات و حطام دنیاوی است، اختلافی که نیرو و قدرت و شوکت و عظمت مسلمانان را از میان می برد.[۴۳]

خدای بزرگ، برای اینکه مسألهٔ وحدت را بیشتر مرکوز ذهن مسلمانها کند و آنان را از تفرقه و تشتّت نهی کند، در آیهٔ ۱۵۹ سورهٔ انعام نیز گفته است:

«اِنَّ الّذینَ فَرَّقوا دینَهم و کانوا شِیَعاً لستَ مِنْهم فی شیی‌ءٍ...» *.

در واقع، خدای بزرگ در این آیه گفته است: آنان که تفرقه ایجاد کنند، راهشان از راهِ پیامبر جداست، راهِ اینان از راهِ امّت پیامبر جدا می شود، زیرا اینان بدعتهایی در دین گذاشته اند و به دین پیرایه ها بسته اند که «لَسْتَ مِنْهُمْ فی شیئٍ» یعنی راهِ تو ای پیامبر از آنان جداست، بقول سید قطب:

«اِنَّ دینَه هوالاسلامُ و شریعتَهُ هی الّتی فی کتابِ الله...».

و این، راهی است که نباید در آن، پراکندگی باشد.

خدای بزرگ، آیهٔ مورد بحث را دنبالِ دستورات دهگانهٔ آیه های پیشین ** گفته، و در پایان دستورات دهگانه آورده است که:

«و اَنّ هذا صِراطی مستقیماً فاتّبعوهُ ولا تَتّبِعوا السُّبُلَ، فَتَفَرَّقَ بِکُمْ عن سبیله...» ــ آیهٔ ۱۵۳ سورهٔ انعام.

در واقع، خداوند، پیروی از صراط مستقیم را فرمان داده و انسانها را از هرگونه نفاق و اختلاف برحذر داشته است و سرانجام برای تأکید بیشتر، آیهٔ مورد بحث را ذکر کرده و کسانی که تفرقه‌انداز هستند و از شخص یا مکتب دیگری به جز مکتب توحید

* یعنی: آنان که دین را پراکندند (تفرقه ایجاد کردند) و در آن فرقه‌فرقه شدند، چشم از آنها بپوش، زیرا چنین کسان به کار تو نیایند، ترا با ایشان سر و کاری نباشد...

** آیه‌های ۱۵۱ و ۱۵۲ سورهٔ انعام.

پیروی می‌کنند و با تفرقه‌اندازی خود، بذر اختلاف می‌پاشند کار آنان را با خدا دانسته است و گفته است که خدا از آنان انتقام خواهد گرفت***

(انّما امرُهم الّی الله) و به کیفر کارهای شومشان گرفتار خواهند شد. و به قول نویسندهٔ «تفسیر المنار»[45] خدای بزرگ، مجازات تفرقه‌اندازان و آنان که وحدت را رعایت نکنند چنین بیان کرده و گفته است:

«... انّما امرُهم الّی اللهُ ثمّ یُنَبِّئهُمْ بما کانوا یَفْعَلُون».؟

شیخ محمد عبده، درج ۸، ص ۲۲۶ تفسیر المنار عقیده دارد که تفرقه‌اندازی و ضعف مذاهب و دین، از دسائس بیگانگان است، و بر آنست که بیگانگان کوشیده‌اند که فِرَق مختلف اسلامی را با تفرقه‌اندازی ضعیف کنند و قلوب آنان را نسبت به یکدیگر آزرده سازند و آنان را از دستورات راستین اسلام دور کنند و بذر تشکیک را در میان مسلمانان بپاشند و رابطهٔ مسلمانان را با دین راستین گُمْ کنند و در نتیجهٔ این اختلاف‌اندازی، تُرک مسلمان را با فارسِ مسلمان مخالف کنند و گاه، مِصری، سوری را دشمن بدارد و زمانی حجازی، مصری و سوری را. اینست که شیخ محمد عبده، درج ۸، ص ۲۲۸ تفسیر المنار، مسلمانان را به وَحدت فرا می خواند و پیشرفت مسلمانان را در وحدت می داند.

ابن کثیر دمشقی متوفیٰ به سال ۷۷٤ هجری، در ذیل آیهٔ مورد بحث، ضمن اینکه اقوال گوناگون را نوشته، تفرقه‌انداز از این امّت را از بدعت گذاران و اهل شبهه و اهل ضلال دانسته و آنان را از امّت پیامبر اکرم به شمار نیاورده و سرانجام گفته است که آیهٔ عامّ است و «کلُّ مَن فارَقَ في دینِ اللّهِ و کانَ مخالفاً له» را در بر می‌گیرد، زیرا که خدای بزرگ، رسولش را با دین حقّ و راهِ راست برانگیخته و شرع او واحد است و نباید در آن اختلاف و افتراق باشد و هرکه در دین او اختلاف ایجاد کند، مصداق «کانوا

*** شیخ طوسی، ضمن اینکه اقوال مختلف را دربارهٔ کلمهٔ «فرقوا» ذکر کرده، از قول امام باقر علیه السّلام نقل کرده است که:

«هم اهلُ الضّلالةِ و البِدَعِ مِن هذهِ الأُمّة».

و سرانجام گفته است که: خدا مسلمانان را از تفرّق کلمه برحذر داشته و آنان را به وَحدت فرا خوانده است.

ر.ک: تفسیر التبیان، ج ٤، ص ۳۲۸.

شِيَعاً» واقع خواهد شد.[۴۶] خدای بزرگ، برای اینکه مسأله وحدت را بیشتر فرایاد مسلمانان آورد و آنان را از تفرقه و تشتّت برحذر دارد، در سورهٔ روم گفته است:

«... ولا تكونوا مِنَ المشركين.*». «مِنَ الَّذين فرّقوا دينَهم و كانوا شيعاً...»**.

یعنی از مشرکانی که در خود تفرقه انداختند، یعنی آن را دگرگون ساختند و به بعضی ایمان آوردند و برخی دیگر را نپذیرفتند، نباشید.[۴۷]

طَبرسی هم، در بحث از آیهٔ مزبور نوشته است:[۴۸]

از مشرکان نباشید، از جملهٔ آنان که «... اَوْقَعوا فی دینِهمُ الاختلافَ و صاروا ذَوی اَدیانٍ مختلفة...».

یعنی گروههای مختلف شدند و بر اثر همین اختلاف، ادیان و مذاهبِ گوناگونی به وجود آمد.***

قرآن که مسلمانها را به وحدت فرا خوانده و آنان را از تشتّت و تفرقه دور کرده، به رفع اختلاف به قدری اهمیّت داده که دستورِ «... فَاَصْلِحُوا بَيْنَ اَخَوَيْكُمْ...» را داده است، و حتّی ابوالفتوح رازی، از دانشمندان قرنِ ششم هجری، در تفسیر خود از پیامبر نقل کرده است[۴۹] که:

«اَجْرُ المُصْلِحِ بينَ النّاسِ كَاَجْرِ المُجاهِدِ عندَ الحَرْب». اجر و مزد مصلح میان مردم، همچون اجرِ آن کسی است که در راه خدا جهاد کند.

قرآن، در آغاز آیه هم گفته است:

«اِنَّما المؤمنون اِخوةٌ فَاَصلِحوا بينَ اَخَوَيْكم واتَّقوا اللّهَ لعلَّكم تُرْحَمون.□»

---

* بخش پایانی آیهٔ ۳۱ سورهٔ روم (۳۰).

** بخشی از آیهٔ ۳۲ سورهٔ روم (۳۰).

*** شوکانی هم در جلد ٤، ص ۲۲۵ «فتح القدیر» نوشته است:

«مِنَ الَّذین فرّقوا...»، بدل از ما قبل است با إعادهٔ حرف جارّ، یعنی: لا تکونوا مِنَ الّذین تفرّقوا فِرَقاً فی الدّینِ يُشايِعُ بعضُهم بعضاً مِن اهلِ البِدَعِ و الأهواء.

□ یعنی: البته که مؤمنان همه برادر یکدیگرند، پس میان برادرانِ ایمانی خود صلح دهید، و خداترس و با تقوا

←

این آیه، خود تأکیدی است برای اِصلاح ذات‌البین و اشاره است به اینکه اِصلاح ذات‌البین است، فرض است و واجب؛ زیرا در آغاز، رابطهٔ مؤمنان را بیان کرده و سپس اصلاح میان آنان را در صورت بروز اختلاف، دستور داده است و رویهمرفته از این آیه هم، وحدت، کاملاً نمایان است.[۵۰]

چه نیکو گفته‌اند:

«اِنّ الدینَ الاسلامی، دینُ توحیدٍ فی العقائد لا دینَ تفریقٍ فی القَواعِد؛ العقلُ مِن اشدِّ آعوانِه والنّقلُ مِن اقویٰ ارکانِه و ما وَراء ذلک فَنَزعاتُ شیاطینٍ او شهوات سلاطین؛ والقرآنُ علیٰ کُلٍ بعملِه، قاضٍ علیه فی صوابِه و خَطَئِه.» *.



←
باشید، باشد که مورد لطف و رحمت قرار گیرید.

* نقل از: دائرة‌المعارف القرن العشرین، محمد فرید وَجدی، چاپ دارالمعرفة، بیروت، الطبعة الثالثة، ۱۹۷۱ م، در ۱۰ جلد، ج ۱۰، ص ٦٥٤.

یادداشتها و منابع و مآخذ

۱ ــ راغب اصفهانی گفته است:

الوحدةُ، الإنفراد. و الواحد فی الحقیقة هو الشّیئُ الّذی لا جزء لَهُ البتّة.

واحد چند جور بکار رفته است:

واحد در جنس، همچون: انسان و فرس که در جنس واحد هستند.

واحد در نوع، مانند: زید، عمرو، که در نوع واحدند.

واحد بالاتصال و یا از حیث صناعت واحد است، مانند: حرفةٌ واحدةٌ.

و یا واحد در خلقت است بعلّت بی‌نظیری، همچون: الشمس واحدة.

و یا در فضیلت واحد است: فلانٌ واحدُ دهرِه.

و گاه واحد، یعنی مبدء عدد: واحد، اثنان...

ولی «اَحَد»، چنانچه بطور وصف بکار رود، باید گفت: «لا یُوصَفُ به غیرُ الله تعالیٰ» ــ قُلْ هُوَ اللّهُ اَحَد.

درباره باری‌تعالی گفته می‌شود:

«هو الواحدُ و هُوَ الاحدُ لاختصاصه بالأحدیّة»، و غیر از خدا کسی به احدیت توصیف نمی‌شود و نمی‌توان گفت: «رجلٌ اَحَد». تنها در مورد اعداد گفته می‌شود: اَحَدٌ و عشرون، واحدٌ و عشرون. اَحَد برای نفی «ما یُذکَر» نیز بکار می‌رود و مثلاً می‌گوییم: «ما قامَ احدٌ».

مؤنّث کلمهٔ «اَحَد»، إحدیٰ می‌باشد و استعمال آن، با کلمهٔ دیگر مجاز است، همچون: إحدیٰ عشرة.

ثَعْلب هم گفته است: «لَیسَ لاحدٍ جمعٌ.» و آحاد، إحتمالاً، جمع واحد است، مثل شاهد و اَشهاد.

اَحَد، برای مذکر و مؤنث یکسان بکار می‌رود:

«یا نساء النّبیِّ لَسْتُنَّ کَاَحدٍ من النّساء...»، سورهٔ احزاب (۳۳)، آیهٔ ۳۲.

برای آگاهی بیشتر رجوع شود به:

الف ــ احمد بن محمد بن علی مقری فَیُّومی، متوفّای ۷۷۰ ﻫ، **المصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر**، للرافعی، الطبعة السابعة، ۱۹۲۸ م، قاهره مطبعة الامیریة، ص ۸۹٤ تا ۸۹۶، ذیل کلمهٔ «وَحَدَ».

ب ــ ابوالقاسم حسین بن محمد معروف به راغب اصفهانی، متوفّیٰ به سال ۵۰۲ هجری، **المفردات فی غریب القرآن**، تحقیق و ضبط از محمد سیّد کیلانی، مکتبة المرتضویة، طهران، بدون تاریخ چاپ، ۵۱٤.

۲ ــ به نقل از دکتر محمد محمود حجازی، **الوحدة الموضوعیة فی القرآن الکریم**، چاپ دارالکتب الحدیثة، مصر، ۱۳۹۰ ﻫ ــ ۱۹۷۰ م، ص ۳۲.

۳ ــ سورهٔ حجرات (٤۹)، آیهٔ ۱۰.

٤ ــ سورهٔ آل‌عمران (۳)، آیهٔ ۱۰۵.

۵ ــ بخشی از آیهٔ ۱۳۶ سورهٔ بقره است. تمام آیه چنین است:

«قولُوا آمنّا باللّهِ و ما أُنزِلَ الینا و ما أُنزِلَ الیٰ ابراهیمَ و اسمعیلَ و اسحقَ و یعقوبَ و الأسباطِ و ما اوتِیَ موسیٰ و عیسیٰ و ما اوتی النّبیُّونَ مِنْ ربِّهِم، لا نُفَرِّقُ بینَ احدٍ منهُم و نَحْنُ له مسلمون.».

از این آیه، روحِ وَحدت بخوبی استنباط می‌شود و درواقع قرآن خواسته است بگوید، گرچه پیامبران در یک سلسله احکامِ جزئی با یکدیگر اختلاف داشته‌اند و بنا به مقتضیاتِ زمان و به حَسَبِ استعداد مردمِ زمان خود اختلافاتی بس اندک میانِ آنان بوده است، ولی این اختلافات، در اصول نیست.

۶ ـ بخشی از آیهٔ ۷۱ سورهٔ توبه.

۷ ـ روایت از امام صادق علیه‌السّلام است که ابوبصیر، از او نقل کرده است. برای آگاهی بیشتر ر.ک: ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی (م. ۳۲۸ یا ۳۲۹ ﻫ)، اصول کافی، ترجمه و شرح دکتر جواد مصطفوی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بدون تاریخ چاپ، در چهار مجلّد، ج ۳، ص ۲۴۲.

۸ ـ سید قطب در جلد چهارم، ص ۲۵۳، فی ظلال القرآن گفته است:

«انّ طبیعةَ المؤمنِ هی طبیعةُ الأُمّةِ المؤمنةِ، طبیعةُ الوحدةِ طبیعةُ التّکافُلِ، طبیعةُ التّضامُنِ.».

۹ ـ بخشی از آیهٔ ۶۷ سورهٔ توبه.

۱۰ ـ فی ظلال القرآن، ج ۴، ص ۲۴۹.

۱۱ ـ الشیخ محمد عبده، تفسیر المنار، فراهم‌آورندهٔ السید محمد رشید رضا الطبعه الثانیة، افست، دارالمعرفة، بیروت، فقط ۱۲ جزء قرآن در ۱۲ جلد، ج ۴، ص ۲۰.

۱۲ ـ فی ظلال القرآن، ج ۲، ص ۲۵.

۱۳ ـ همان مأخذ، ج ۲، ص ۲۶.

۱۴ ـ ر.ک. محمد زکی صالح، الترتیب و البیان عن تفصیل آی القرآن، الطبعة الثانیة، ۱۹۷۹ م ـ ۱۳۹۹ ﻫ، ج ۲، ص ۵۲۸.

۱۵ ـ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: فرات بن ابراهیم بن فرات الکوفی، تفسیر فرات الکوفی چاپ نجف، مطبعة الحیدریة، بدون تاریخ چاپ، ص ۱۴.

۱۶ ـ نوشتهٔ عیاشی در ج ۱ ص ۱۹۴ تفسیر العیاشی چنین است:

«عن ابْنِ یزیدٍ قال: سألتُ اباالحسنِ علیه السّلام عَنْ قوله: «و اعتصموا بحبلِ الله...».

قال: علی بن ابی‌طالبٍ علیه‌السّلام حبلُ اللّهِ المتین.».

و سپس نیز گفته است:

«عَن جابرٍ عَن ابی‌جعفرٍ علیه‌السّلام قال: آلُ محمدٍ علیهم‌السّلام هُمْ حبلُ اللّهِ الّذی اَمَرَنا بالإعتصام به. فقال: «و اعتصموا بحبلِ الله جمیعاً و لا تفرّقوا...».

ر.ک: ابی‌النصر محمد بن مسعود بن عیّاش السّلمی السمرقندی، معروف‌به العیّاشی، تفسیر العیّاشی، تصحیح و تحقیق از حاج سیدهاشم رسولی محلاتی اسلامیّه، در ۲ جلد، بدون تاریخ چاپ، ج ۱، ص ۱۹۴.

۱۷ ـ ر.ک: ابوالحسن علی بن ابراهیم قمّی، تفسیر القمّی، تصحیح و تعلیق از سید طیّب الموسوی الجزائری، افست از چاپ نجف، الطبعة الثانیة، ۱۳۸۷ ﻫ ـ ۱۹۶۸ م، بیروت، ج ۱، ص ۱۰۸.

۱۸ ـ شیخ الطائفة طوسی، متوفّای ۴۶۰ ﻫ، تفسیر التبیان، تصحیح و تحقیق از احمد حبیب قصیر العاملی،

مکتبة الامین نجف اشرف، افست بیروت، در ۱۰ جلد، بدون تاریخ چاپ، ج ۲، ص ۵٤۵.

۱۹ ــ شهاب الدین السید محمود آلوسی بغدادی، متوفای ۱۲۷۰ ﻫ ، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی**، دارالفکر، بیروت، در ۱۰ مجلد، ۱۳۹۸ ﻫ ، ۱۹۸۷ م، ج ۲، ص ۱۸ و ۱۹.

۲۰ ــ ر. ک: جارُالله محمود بن عمر زمخشری، متوفای ۵۳۸ ﻫ ، **الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون آقاویل فی وجوه التأویل**، در چهار جلد، افست تهران، انتشارات آفتاب، بدون تاریخ چاپ، ج ۱، ص ٤۵۰ و ٤۵۱.

۲۱ ــ ر. ک: ابوعبدالله محمد بن احمد الأنصاری قرطبی، متوفای ٦۷۱ ﻫ ، **تفسیر الجامع لأحکام القرآن**، الطبعة الثالثة، ۲۰ جلد در ۱۰ مجلّد، چاپ دار القلم، عن طبعة دارالکتب المصریّة، ۱۳۸٦ ﻫ ــ ۱۹٦٦ م، ج ٤، ص ۱۵۸ و ۱۵۹.

۲۲ ــ ر. ک: ابی البرکات عبدالله بن احمد بن محمود النسفی، متوفای ۷۰۱ ﻫ ، **تفسیر النسفی**، چهار جلد در ۲ مجلّد، دار الکتاب العربی، بیروت، بدون تاریخ چاپ، ج ۱، ص ۱۷۳.

۲۳ ــ ر. ک: محمد جواد مَغنیة، **تفسیر الکاشف**، چاپ بیروت، در ۷ جلد، الطبعة الثانیة، ۱۹۷۸ م، ج ۲، ص ۱۲۲ و ۱۲۳.

۲٤ ــ ر. ک: الشیخ طنطاوی جوهری، **الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم**، دارالفکر، بیروت ۲٦ جلد در ۱۳ مجلّد، بدون تاریخ چاپ، ج ۲، ص ۱۳۸.

۲۵ ــ ر. ک: مأخذ سابق، ج ۲، ص ۱٤۰. سخن طنطاوی در دنبالهٔ آیهٔ «... و اذکُروا نعمةَ الله علیکم...» چنین است:

«بِالهِدایةِ والتَّوفیقِ لِلإسلام الّذی یَهدی الَی الإئتلاف.».

۲٦ ــ ر. ک: جلال الدین سیوطی متوفای ۹۱۱ ﻫ ، **الدّر المنثور فی التفسیر بالمأثور**، بیروت، در ٦ جلد، بدون تاریخ چاپ، ج ۲، ص ٦۱.

۲۷ ــ ر. ک: همان مأخذ، ج ۲، ص ٦۰.

۲۸ ــ ر. ک: علاءالدین علی بن محمد بن ابراهیم بغدادی معروف به الخازن، تفسیر الخازن «**المسمیٰ لُباب التأویل فی معانی التنزیل**»، مؤلّف به سال ۷۲۵ ﻫ ، دارالفکر، بیروت، در چهار مجلّد، ج ۱، ص ۲۵۷.

۲۹ ــ تفسیر المنار، ج ٤، ص ۲۱.

۳۰ ــ سورهٔ هود، آیهٔ ۱۱۸.

۳۱ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر المنار، ج ٤، ص ۲٦.

۳۲ ــ برای آگاهی بیشتر از نکات و توضیحاتِ مفسّرانِ مختلف در باب آیهٔ مورد بحث (آیهٔ ۱۰۳، سورهٔ آل‌عمران) می‌توان علاوه بر مآخذ قبلی، به کتب زیر نیز مراجعه کرد:

۱ ــ محمد بن علی بن محمد الشوکانی، متوفای ۱۲۵۰ ﻫ ، **فتح القدیر الجامع بین فنّی الروایة و الدرایة من علم التفسیر**، دارالفکر، در ۵ مجلّد، ۱٤۰۱ ﻫ ، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۳٦۷.

۲ ــ نسفی، **مدارک التنزیل فی حقائق التأویل** (درحاشیهٔ تفسیر الخازن چاپ شده است)، ج ۱، ص ۲۵۷.

۳ ــ مولیٰ محسن ملقّب به فیض کاشانی، متوفی به سال ۱۰۹۱ ﻫ ، **تفسیر صافی**، چاپ بیروت، در ۵ مجلّد، الطبعة الاولیٰ، ۱۳۹۹ ﻫ ــ ۱۹۷۹ م، ج ۱، ص ۳۳۷ و ۳۳۸.

۴ ــ بهاءالدین محمد بن شیخعلی الشریف لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، تصحیح و مقدّمه از میر جلال‌الدین حسینی ارموی (محدّث)، در چهار مجلّد، مؤسسهٔ مطبوعاتی علمی، ۱۳۸۱ ق ــ ۱۳۴۰ ش، ج ۱، ص ۳۵۹.

۵ ــ تنویر المقباس من تفسیر ابن‌عبّاس، بیروت، دارالکتب العلمیة، بدون تاریخ چاپ، ص ۵۳.

۶ ــ جلال‌الدین محمد بن احمد ــ و جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی، تفسیر جلالین، بیروت، بدون تاریخ چاپ، ص ۸٤.

۳۳ ــ علامّه سید محمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، در ۲۰ جلد، بیروت، ج ۳، ص ۳۶۹.

۳٤ ــ اِبیضاضِ وجوه یعنی مسرّت و شادمانی. اِسوِدادِ وجوه یعنی: اندوه و ناشادمانی. به دلیل آیهٔ ۵۸ سورهٔ نحل: «و اذا بُشِّر احدُهم بالأُنثیٰ ظلّ وجهُه مُسْوَداً.» ر.ک: تفسیر المنار، ج ٤، ص ۵۲.

۳۵ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به:

فی ظلال القرآن، ج ۲ ص ۳۰. تفسیر الکاشف ج ۲، ص ۱۲۷ و ۱۲۸. تنویر المقباس، ص ۵۳. تفسیر شریف لاهیجی، ج ۱، ص ۳۶۱. فتح القدیر، ج ۱، ص ۳۶۹.

۳۶ ــ آیهٔ ٤۶ سورهٔ انفال.

۳۷ ــ تفسیر الکاشف، ج ۳، ص ٤۸۹.

۳۸ ــ ر.ک: المیزان، ج ۹، ص ۹۵.

۳۹ ــ تفسیر صافی، ج ۲، ص ۳۰۷.

٤۰ ــ تفسیر التبیان، ج ۵، ص ۱۳۲.

٤۱ ــ المیزان، ج ۹، ص ۹۵.

٤۲ ــ فی ظلال القرآن، ج ٤، ص ۲۶.

٤۳ ــ برای آگاهی بیشتر از نتایج شوم اختلافاتی که طی قرون دامنگیر اعراب و مسلمانها شده رجوع شود به: تفسیر الکاشف، ج ۳، ص ٤۹۱.

٤٤ ــ فی ظلال القرآن، ج ۳، ص ٤۳۶.

٤۵ ــ برای آگاهی بیشتر از نظراتِ «شیخ محمد عبده» در باب آیهٔ مورد بحث (انعام: ۱۵۹)، رجوع شود به: تفسیر المنار ج ۸، ص ۲۱۳ ــ ۲۳۲.

٤۶ ــ ر.ک: حافظ عمادالدین، ابوالفداء اسماعیل بن‌کثیر دمشقی، تفسیر القرآن العظیم، در چهار جلد، بیروت، ۱٤۰۲ هـ ــ ۱۹۸۲ م، ج ۲، ص ۱۹۶.

٤۷ ــ ر.ک: مأخذ سابق، ج ٤، ص ٤۳۲.

٤۸ ــ ر.ک: الشیخ ابوعلی الفضل بن الحسن الطّبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد در ۵ مجلّد، تحقیق و تصحیح حاج سیّدهاشم رسولی محلاتی، بیروت، ۱۳۷۹ ق ــ ۱۳۳۹ ش، ج ۸، ص ۳۰٤.

٤۹ ــ ر.ک: جمال‌الدین شیخ ابوالفتوح رازی، تفسیر رَوْحُ الجِنان و رُوحُ الجَنان، تصحیح و حواشی از حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، اسلامیه، در ۱۲ جلد، بدون سال چاپ، ج ۱۰، ص ۲۵۰.

۵۰ ــ برای آگاهی بیشتر دربارهٔ آیهٔ «اِنّما المؤمنون اِخوةٌ...» و لطائف و نِکات بلاغی آن رجوع شود به: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰ ص ۱۳۳ و ۱۳٤ و تفسیر الکاشف، ج ۷، ص ۱۱۳ تا ۱۱۵ و تفسیر

قرطبی، ج ١٦، ص ٣٢٢. و برای آگاهی از إخاء و برادری، مودّت و دوستی اسلامی به آیات زیر مراجعه شود: ۸۳ بقره (۲)، ۱۰۳ آل‌عمران (۳)، ۲۵ نساء (٤)، ۳۲ مائده (۵)، ۱۱ توبه (۹)، ٤٧ حجر (۱۵)، ۱۰ و ۱۳ حجرات (٤٩)، ۲۸ و ۱۱۸ آل‌عمران (۳)، ۳۳ و ١٤٤ نساء (٤)، ۵۱ و ۵۵ تا ۵۸ مائده (۵)، ۷۱ توبه (۹)، ٦ احزاب (۳۳)، ۱ و ۷ و ۸ و ۹ ممتحنه (٦٠).



«اسرارِ حج و مناسکِ آن» *

حج، در لغت به معنای قَصد است و در شرع عبارت است از انجام مراسم و مناسک مخصوص در مکان ویژه و زمان مخصوص، و انجام دادن آن بر هر مسلمان طبق صریح آیات قرآنی و سنّت که شیخ طوسی به اسنادی، ذیل آیهٔ «واتمّوا الحجَّ والعمرة لِلّه» نقل کرده و امام صادق علیه السلام هم گفته است: «هُما مفروضان»[1] واجب است و انجام ندادن آن را با وجود شرایط، قرآن مجید، کفر دانسته است:

«... ولِلّه علی الناسِ حجّ البیتِ مَن اِستطاع الیه سبیلا و مَن کَفَر فان الله غنیٌّ عن العالمین» (سورهٔ آل عمران/ ۹۷)

حج وسیلهٔ تقرب به خدا و یکی از مهم‌ترین شعارهای اسلام است؛ زیرا در آن بنا به گفتهٔ شیخ الفقهاء ــ مؤلِّف جواهر الکلام ــ «اذلالُ النفس واتعاب البدنِ» است[2].

آدمی، در این سفر روحانی ترک لذات نفسانی و شهوات جسمانی می‌کند و از مکروهات، دوری می‌گزینند. اینست که می‌گویند: حج ریاضت نفسانی و عبادت بدنی است و شاید به همین جهت گفته‌اند: «اِنّ الحجّ المبرور لا یعدلُه شییءٌ ولا جزاءَ له الا الجنّة»[3]. که مضمون آن در کتاب «وسائل الشیعه»[4] هست و به قول صاحب جواهر «انه افضل من عِتْق سبعین رَقَبة»[5] و این مضمون را شیخ از کتاب «وسائل الشیعه» گرفته

* برخی از مطالب این مقاله در سمینار اسلام و مستضعفان در شهر قم به وسیلهٔ نویسنده بحث شد.

است و روایت از امام صادق علیه السلام است[۶].

حج یک پناهگاه معنوی برای انسانهاست؛ زیرا آدمی با فریاد «لبَّیـک، اللّهم لبیک» زمزمهٔ عاشقانه و شورانگیز، از عمق روح و روان خود سر می دهد و دردهای درون خود را با خدای مهربان در میان می‌گذارد و با او راز و نیاز می‌کند و با گوش دل، نوازشهای کریمانهٔ «ربُّ البَیتِ» را می شنود. «یا رب البیت! البیت بیتُک والعبدُ عبدک». آری با پناه بردن به خدا، آدمی آرامش روحی می یابد و چون به خدا توکل می‌کند، برای مبارزه با سختی های حیات آماده می شود.

آری! کسی که حج به جا می آورد و مناسک حج را انجام می دهد باید در او انقلاب روحی به وجود آید، و روح خود را صفا بخشد و به فضائل اخلاقی و کمالات نفسانی متجلّی شود.

انسان حج گزار باید علاوه بر انجام آداب ظاهری حج به حقیقت نیز واقف گردد، و به انجام دادن یک سلسله اعمال اکتفاء نکند و بداند که:

«إن فی ذلک لذکری لِمَن کان له قلبٌ اوالْقَی السمع و هوالشهید»

سورهٔ ق/ آیهٔ ۳۷

انسان حج گزار باید از برکاتِ حقائق حج برخوردار گردد و مصداق «... لیشهدوا منافِعَ لَهُم...» [سورهٔ حج/ آیهٔ ۲۷]. واقع شود و بداند که کلمهٔ «منافع» در آیه شامل انواع خیرات است و تمام مسائل مادی و معنوی دنیاوی و اخروی را در بر می‌گیرد و سخن معروف پیامبر اکرم را در حجة الوداع که گفته است: «ایُّها الناس! إن ربکم واحد و انّ اباکم واحد و کلّکم لآدم و آدمُ مِن تراب «إنّ اکرمکم عندالله اتقاکم» و لیس لعربیٍ علی عجمی فضلٌ الا بالتقوی...»[۷].

در نظر داشته باشد و اتحاد فکری و ائتلاف قلوب را در نظر بگیرد و بداند که اجتماع عظیم امت اسلامی، در مکان واحد، که همه از یک کتاب و یک پیامبر پیروی می‌کنند، می تواند نیرویی شکننده باشد و کوهها را از جا بکند و قدرتهای مخالف را از پا در آورد.

حج گزار باید سیر روحی داشته باشد و نه تنها سیر جسمی. حج باید جان و روح

را حرکت دهد و از خاکدان طبیعت به کعبهٔ حقیقت برساند و نه فقط بدن را از مکانی به جده و مکه، منتقل سازد،حرکت باید حرکتِ جوهری باشد و نه حرکت مکانی، حرکتی باشد که آدمی را به کمال سوق دهد و روح را تکامل بخشد و آدمی را به کمال برساند، با دست دل استلام حجر نماید، قلبش درعرفات، مقیم گردد و روحش به مشعرِ خدا واصل گردد و سر گوسفند هوای نفس را در قربانگاه ببُرد و شهوات را از خود دور سازد تا مُتخلّق به اخلاق ملکوتی گردد و «إنّی وجّهتُ وَجْهِیَ للذی فَطَرالسمواتِ والارض حنیفاً...» (سورهٔ انعام/ ۷۹) را از جان بگوید و روی را از همه چیز برگرداند و به خدای فاطرالسموات والارض رو آورد.

اگر در انجام مراسم حج، به فرض محال هیچ فایدهٔ اجتماعی و سیاسی و اقتصادی وجود نداشته باشد، همین مسألهٔ تسلیم شدنِ انسان در مقابل خدا و درنتیجه ارتقاء معنوی و روحی یافتن و به خدا تقرب جستن، خود برترین چیز است «... و رضوانٌ من الله اکبر و ذلک هوالفوزُ العظیم»

سورهٔ توبه/ ۷۲

آنچه برای یک مسلمان حائز اهمیت است، رضای خدا و اطاعت از اوست که اگر حالِ خلوص و تسلیم کامل در آدمی پیدا شود، سعادتِ ابدی به‌وجود می آید.

و من احسنُ دیناً مِمَّن اسلَم وجهَهُ لِلّهِ و هو محسِن...»

سورهٔ النساء/ ۱۲۵

چه کسی از حیث بندگی و دین، بهتر است از آن‌چه که چهرهٔ قلب خود را تسلیم خدا کرده و متّصف به نکوکاری باشد.

فوائد سیاسی و اجتماعی و تاریخی حج، چیزی نیست که بر کسی پوشیده باشد و نداند که سفر به سوی خانهٔ خدا، یعنی سیر الی الله یعنی حرکت به سوی صاحبِ خانه و نه به خانه. حج در واقع سیرِ وجودیِ انسان است به سوی خدا، اینست که باید توجُّه حاجّ به آن مقصدِ عالی باشد تا آن گاه که به میقات می رسد و لباسِ إحرام می‌پوشد، درک کند که از خودی، بیرون آمده و ترک تعیُّنات و تعلُّقات بکند تا در نتیجه آرامش احساس کند و با ترک علائق بتواند در حَرم أمْن درآید «و مَنْ دخَلَهُ کان آمِناً».

حج رونده باید سالکِ إلَی الله باشد، یعنی ازمنازل وشهوات و مشتهیاتِ نفسانی

و لذاتِ جسمانی عبور کند و از لباس صفاتِ بشری خود را مُنخَلِع کند و تعیُّناتِ خودی را کنار بگذارد و پرده‌های پندار را بِدَرد و به قولِ شیخ محمود شبستری:

مسافر آن بُوَد کو بگذرد زود ... ز خود صافی شود چون آتش از دود

شرح گلشن راز ص ۲۴۰

حج رونده، اگر تربیتِ روحانی نیابد و نفسِ او مُهذّب نشود، مصداقِ شعر ناصر خسرو واقع شده که گفته است:

رفته و مکّه دیده آمده باز ... مِحنتِ بادیه خریده به سیم *

شاید بتوان گفت: قربانی کردنِ خود رمزی است، برای کشتن نفس امّاره و از میان بردنِ انانیّت و خودبینی و کِبْر و غُرور. فرمودهٔ حضرت صادق علیه‌السلام هم که گفته است[۸]: «و اَذبِحْ حَنْجرَةَ الهَوىٰ والطَمعِ عندالذبیحة» ** اشارتی به همین معنی است.

در حج باید آدمی از همهٔ عُلْقه‌ها، رها شود؛ زیرا در حج آدمی قصد و آهنگِ خانهٔ خدا می‌کند یعنی در واقع باید از خانهٔ خویش و از کالبدِ تن و از جسم خاکیِ مادی به سوی ملکوتِ أعلیٰ برود و به سوی خدا رجعت کند.

اگر معنی و مفهومِ واقعیِ حج درک شود، معنایِ اسلام درک شده، بی جهت نبود که امام علی علیه‌السلام در آخرین ساعاتِ عمر، در وصیّتِ خویش گفته بود[۹]:

«والله الله فی بیت ربّکم لا تخلّوه ما بقیتم فإنّه إنْ تُرِکَ لم تناظروا» ***.

یعنی: شما را به خدا قسم تا زنده‌اید و جان در تن دارید، از خانهٔ خدا دست نکشید و آن خانه را از حج گزاران، خالی نگذارید که اگر زیارتِ آن خانه ترک شد، موجودیّتِ شما به خطر افتاد و از چشم می افتید.

کعبه، یک مجمع دینی است برای ایجاد وحدت، در این مرکز بزرگ دینی باید اختلافات، حل شود، این مرکز باید مرجع رفع اختلافات باشد، این مجمع دینی که خدا

* دیوان ناصرخسرو، تصحیح حاج سید نصرالله تقوی ص ۲۶۰ سطر ۸.

** یعنی: گلوی هواهای نفسانی و آز را، در هنگام سربریدن قربانی، ببر.

*** صبحی الصالح در صفحات ۶۹۵ نهج البلاغه خود، در ترجمه «لم تناظروا» نوشته است: ای لم ینظر الیکم بالکرامة لامن الله ولا من الناس، لاهمالکم فرض دینکم.

برای آن احترام خاصی قائل است، به شخصِ خاصی و خاندانِ ویژه‌ای تعلّق ندارد و از آنِ دولتِ مخصوصی، نیست «جعل اللّهُ الکعبةَ البیت الحرام قِیاماً للناس...» سورهٔ مائده/ ۹۸.

کسی جز خدا، مالکِ آن نمی‌باشد، متعلّق به همهٔ مردم است «... جَعَلناه للناس ســواءً العاکفُ فیه والبادِ...» سورهٔ حج/ ۲۵.

همهٔ مردم در آن خانه حق دارند، هیچ کس نمی‌تواند، دیگری را مانع شود؛ زیرا این خانه، «... مَثابةً للناسِ و أمْناً...» سورهٔ بقره/ ۱۲۵.

می‌باشد و مرکزِ أمْن و مرجع امرِ دین برای همهٔ مردم است؛ زیرا کلمهٔ «الناس» یعنی همهٔ مردم و نه فقط عربها. این خانه «مثابةً للناسِ» است یعنی محل رجوع همهٔ مردم، مرجع برای همهٔ انسانهاست.

مسلمانها از این مجمع سالانه که فرصتِ بسیار مناسبی است برای ایجاد روابطِ دوستی و برادری، باید حداکثر استفاده را ببرند و أهدافِ مشترک توجیه شود و معارف مبادله گردد، روابطِ مختلف فرهنگی و تجاری ایجاد گردد.

و به قول سید قطب[۱۰] از جملهٔ «مَثابةً للناسِ» چنین استنباط می‌شود که خدای بزرگ، بیت‌الله را برای همهٔ مردم (= ناس) محلِّ عبادت قرار داده که در آن‌جا، به خدا رو کنند و به تدریج از خودپرستی و سودجویی و برتری‌طلبی، به درآیند و با اندیشه‌های بلند ابراهیم آشنا شوند.

آنان که به نامِ وارثان ابراهیم، روی این خانه دست گذاشته‌اند، باید بدانند که این خانه نمازگاه و پناهگاه همهٔ مردم است و ویژهٔ گروه و طایفهٔ خاصّی نیست و وارثان حق ندارند که دیگران را از ورود بدان، باز دارند زیرا این خانه، بیت‌الله است و نه «بیت احدٌ من الناس»[۱۱].

نکتهٔ جالبِ توجُه اینکه، از آیه، بعدی [و إذ قال ابراهیمُ ربِّ اجعَلْ هذا بَلَداً آمِناً...] سورهٔ بقره/ ۱۲۶.

چنین استنباط می‌کنیم که وراثتِ خانه باید با فضیلت[۱۲] و نیکوکاری همراه باشد؛ زیرا ابراهیم پس از درخواستِ «رَبِّ اجعَلْ هذا بلداً آمِناً...» دعا و درخواستِ دیگری از خدا دارد و از خداوند می‌خواهد که: «... وَارزق أهلَه مِنَ الثمراتِ مَنْ آمَنَ

مِنْهُمْ بِاللّهِ والیومِ الآخِرِ...» آیهٔ ۱۲۶/ بقره.

به اهل این خانه و مردم این سرزمین، مردمی که «مَن آمَنَ مِنْهُم باللّه» و به روز واپسین، ایمان داشته باشند از ثمرات و روزی‌ها، عنایت کن یعنی آنان که اهل فضیلت هستند. در واقع ابراهیم علیه السلام، وراثتِ همراهِ با فضیلت را، درخواست کرده یعنی این نعمت را ویژهٔ اهلِ فضیلت دانسته است*.

بخش نخستین آیهٔ ۱۲۶/ بقره یعنی: «و إذ قال ابراهیمُ رَبِّ اجْعَل هذا بلداً آمناً...» در آیهٔ ۳۵ سورهٔ ابراهیم به صورتِ «واذ قال ابراهیمُ رَبِّ اجْعَل هذا البَلَد آمِناً...» تکرار شده با این تفاوت که در سورهٔ بقره به صورت «بلداً» بدون الف و لام و در سورهٔ ابراهیم به شکل «اَلْبَلَد» با اَلف و لام، ذکر شده و این اشارتی به مکّه پیش از ساختنِ کعبه که در آیهٔ نخستین ــ که بلَداً بدون الف و لام است و در آیهٔ ۳۵ سورهٔ ابراهیم که «اَلْبَلَد» گفته‌شده، اشارتی است به مکّه بعدِ بناءِ کعبه.

به عبارتِ دیگر در آیهٔ نخستین «بَلَداً» مفعولِ دوم است و «آمناً» نَعْت است برای آن، در صورتی که در آیهٔ دوم «اَلْبَلَد» مفعول اول است و «آمِناً» مفعولِ دوم برای فعل «إجْعَلْ» یا به عبارت ساده‌تر، در آیهٔ نخستین، ابراهیم خواسته است که سرزمینِ بی آب و علفی به صورتِ «بَلَداً آمناً» درآید و در سورهٔ ابراهیم، خواسته شده که «بَلَد غَیْر آمِن» محل اَمْن بشود[۱۳].

البته باید توجُّه داشت که انجام حج و عُمْره باید برای خدا باشد و در به جا آوردنِ اعمال و مراسم حج و عمره جز تقرُّب به خدا، نباید انگیزهٔ دیگری در کار باشد و تمام اعمال باید به خاطر خدا انجام گیرد نه برایِ تظاهر و ریا؛ زیرا قرآن هم بدین نکته اشاره کرده است:

«وَ أتِمّوا الحَجّ والعُمْرَةَ لله...» بقره / ۱۹۶

کلمهٔ «لِلّهِ» در این آیه، حائزِ اهمیّت است، انجامِ حج باید خالصاً مُخلصاً

* البته، به علت لطف عمیم خدا، این برکات، به غیر مؤمنان هم که مشمول دعای ابراهیم نبودند، شامل شده و می‌شود، منتهی باید دانست که غیر مؤمن و کافر، از بهره اندک که همان بهرهٔ حیوانی می‌باشد، استفاده خواهد برد و بهره‌اش ثمرات محدود و منقطعی خواهد بود و سرانجام گرفتار عذاب خواهد شد، زیرا دنباله آیهٔ مورد بحث [= بقره/۱۲۶] قرآن گفته است: «وَ مَن کَفَرَ فَاُمَتِّعُهُ قلیلاً...».

لِوَجهِ‌الله باشد، عرب پیش از اسلام، مطابقِ عُرف و عادتِ خود حج به جا می‌آورد ولی نه برای خدا، بلکه انجام حج در عرب پیش از اسلام برای تظاهر و به یکدیگر فخرفروختن و برآوردن نیازهای یکدیگر و حضور در أسواق و اجتماعات به جهتِ مصالح مادی و شخصی بود، قصد قربتِ به خدا در آن، نبود، لیکن اسلام هدف را تغییر داد و حقیقت حج را تبیین کرد و به شیوهٔ ابراهیم علیه‌السلام برگردانید و مسلمانان را به یادگیری مراسمِ حج تشویق کرد و پیامبر اکرم گفت: «خُذوا عَنّی مَناسِکَکُمْ»[۱۴].

ابوالبَقاء عُکْبَری، برآنست[۱۵] که کلمهٔ «لِلّهِ» در آیهٔ موردِ بحث، مفعولٌ له است و متعلّق به فِعْلِ «أتموا».

قرآن مجید در بخش پایانی آیهٔ «اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ...» آیهٔ ۱۹۷/ بقره که وقت حج را در ماههای معیَّن دانسته و در دنبالهٔ آن بیان کرده که هرکه با إحرام و شروع به مناسک حج در آن ماهها، حج را بر خود واجب کند نباید که با زنان درآمیزد و نباید گناه مرتکب شود و نباید در حج به جدال برخیزد، نکتهٔ جالب توجُّه در آیهٔ مورد بحث [بقره/ ۱۹۷] بخش پایانی آیه است که خدا گفته است: «... و ما تفعلوا مِن خیرٍ یَعْلَمْهُ اللّهُ...»

یعنی دنبالِ نهی از چیزهای بد و کارهای شر، خدا انسانها را به کار خیر، تشویق و ترغیب کرده. در واقع پس از آنکه خدا انسانها را از کارهای ناشایست برحذر داشته، بلافاصله به کارهای خوب، تشویق و ترغیب کرده و با توجُّه به اینکه نگفته است: «و ما تَفْعَلُوا مِن شَیْءٍ» که شامل چیزهای شر هم بشود بلکه گفته است: «مِن خَیرٍ» آن هم به شکلِ نکره تا که إفادهٔ عموم کند و یک نوع تشویق و تحریک به کارِ خیر باشد و جالب‌تر اینکه دنبالِ آیه هم، از تقوا سخن گفته و بهترین زاد و توشه را «تقوا» دانسته و عبارتِ «و تزودوا فَإِنَّ خَیْرَالزادِ التقویٰ» را آورده تا که به انسانهای حج گزار بفهماند که علاوه بر انجامِ مراسمِ حج، باید زاد و توشهٔ دیگری که تقواست تهیه کنند و از تهیّهٔ این زادِ معنوی غفلت نکنند[۱۶].

در پایان آیهٔ مزبور، قرآن مجید، گفته است: «واتّقونِ یا اولی الالباب» یعنی: ای صاحبانِ خرد! خداترس شوید و از بیم عذابِ من بترسید و به قول ملا محسن فیض[۱۷]، اقتضای لُبّ، خشیت و ترسِ از خداست و جالب است که دنبالِ تقوا «فإنّ خیرالزاد

التقوی» جملهٔ امری «واتّقونِ» آمده که خواسته است بگوید: هدفِ اصلی، خداترسی و اطاعت از دستوراتِ خدائی است.

مُعین الدین محمد بن محمود نیشابوری، در تفسیر خود، که بازمانده از قرن ششم هجری است چه زیبا به زبان فارسی در تفسیر عبارتِ «... واتّقونِ یا اولی الالبابِ» نوشته است[۱۸]:

«و از من که خدای شما ام بترسید و از خلافِ فرمان من بپرهیزید ای خداوندانِ خرد و از عَجز من، باک مدارید که هرکه خرد دارد، داند که از عاجز باک نباید داشت و قادر بر کمال خداوندِ زمین و آسمانست، جَلَّ جلالُه، پس از وی باید ترسید».

مسلمانان می توانند با طرح ریزی صحیح، در کنگرهٔ عظیم حج، یک برنامهٔ اقتصادیِ کامل را، پایه ریزی کنند و از بیگانگان بی نیاز گرداند؛ زیرا خدایِ بزرگ در آیهٔ ۱۹۸ سورهٔ بقره گفته است:

«لَیْسَ علیکم جُناحٌ أن تبتغوا فضلاً مِن ربکم فاذا افضتم مِن عرفاتٍ فاذکُروا اللهَ عندَالْمَشْعَرِ الحَرام واذکُروهُ کما هَداکُمْ وانْ کُنتم مِنْ قبلِه لَمِنَ الضالّین».

یعنی: گناهی بر شما نیست که در حج، از فضل پروردگار خود، برخوردار شوید [در هنگام حج کسبِ مَعاش کرده و از منابع اقتصادیِ حج بهره ببرید؛ زیرا یکی از فلسفه های حج پی ریزی یک طرحِ اقتصادی اسلامی است] و چون از عرفات بازگشتید در مشعرالحرام، خدا را یاد کنید و سپاس گزارید، که راه را به شما نمود و حال آنکه پیش از آن، شما گمراه بودید.

این آیه، یک حکم دورهٔ جاهلی را [گناه بودنِ داد وستد در ایّامِ حج] لَغْو کرده و گفته است که در زمانِ مراسمِ حج، داد و ستد مانعی ندارد؛ زیرا اسلام می خواهد، در این کنگرهٔ عظیم که تمامِ مسلمانانِ واجب الحجّ دنیای اسلام، در آن گِرد می آیند، علاوه بر فلسفهٔ اخلاقی و جنبه های سیاسی و فرهنگی، این کنگرهٔ عظیم طرح ریزیِ یک اقتصادیِ عمومی را برای جهان اسلام بکند و با همکاری و همفکری تمامِ مسلمانان، پایه هایِ اقتصادیِ جوامع اسلامی ریخته شود تا با مبادلاتِ تجاری میانِ مسلمین، اقتصادِ نیرومندی به وجود آید که مسلمانان، از بیگانگان بی نیاز گردند[۱۹].

ابن العربی نوشته است[۲۰]: سوق عُکاظ ـــ مجنّة ـــ ذوالمَجاز، در جاهلیت

بازارهایی بوده و اعراب جاهلی، در این بازارها داد و ستد می‌کردند بعدها تصور می شد که در اسلام، تجارت در این بازارها در ایّام حج گناه است. این آیه نازل شد تا معلوم گردد که در زمان حج با انجام مراسم حج و اداءِ واجباتِ حج، تجارت و داد و ستد، اشکالی ندارد.

البته برخی هم گفته‌اند: «إنّ الحَجَّ دونَ تجارةٍ أفضَلُ».

سخن ابن العربی را نویسندهٔ تفسیرالخازن هم گفته و افزوده است: تجارتی که خلل و نقصانی در اعمالِ حج وارد کند، مباح نیست و اولیٰ ترک آن تجارت است و حج بدون تجارت، اولیٰ است.

«و قال بعض العلماء انّ التجارةَ إنْ وقعت نقصا فی اعمال الحج لم تکن مباحةً و إن لم توقع نقصاً فیه کانت من المباحات التی الاولی ترکها لتجرید العبادة عن غیرها؛ لانّ الحَجَّ بدون التجارةِ أفْضَلُ و اکملُ»[۲۱].

أبوبکر عتیق سور آبادی، در ترجمهٔ آیهٔ مورد بحث، نوشته است[۲۲]: «نیست بر شما بزه، بدانچه بجویید افزونی نعمت ازخدای شما در سفر حج...»

و سپس در تفسیر آیه، افزوده است که «این آیه در شأنِ گروهی آمد که پنداشتند در سفرِ حج، تجارت نشاید که گفتندی آن سفر، خالصاً خدای راست و در آن سفر، طلب دنیا نشاید و تجارت را شأنِ مزدوران و جَمّالان و حَمّالان می دانستند».

نویسندهٔ کتاب «أقصی البیان» هم نوشته است[۲۳]: در جاهلیت، تجارت در وقت حج روا نبود ولی اسلام آن را روا شمرد، البته با توجه به دستور «... لا فُسوقَ ولا جِدالَ فی الحجّ...» که بالایِ نفیِ جنس گفته شده است. وی افزوده است که جملهٔ «أن تبتغوا» در عبارتِ «لَیْسَ علیکم جناحٌ أن تبتغوا فضلاً...» در محل نصب است بنا به تقدیر «فی» و به اصطلاح منصوب به نزع خافض است و اصل آن چنین بوده است: «لَیْسَ علیکم جُناحٌ فی أن تبتغوا فضلاً...»

جَصّاص، متوفّی به سال ۳۷۰ هجری، در بحث از آیهٔ مزبور، نوشته است:

عربها پس از اسلام به قیاس دورانِ جاهلی، در هنگام حج، تجارت را رها می‌کردند تا اینکه آیهٔ مزبور، نازل شد و تجارت را در هنگام حج روا شمرد. جصّاص استدلال کرده به اینکه در آیهٔ ۲۸ سورهٔ حج، کلمهٔ «منافع» در عبارتِ «لیشهَدوا منافع

لَهُم...» عام است و شامل منافع دنیاوی و اخروی می شود و تخصیص ندارد، با توجه به اینکه آیهٔ «... و اَحَلَّ اللهُ البیعَ و حَرَّمَ الرِبا» بخشی از آیهٔ ۲۷۵/ بقره نیز عام است و حُجّاج را مستثنی نکرده و دلالت می‌کند بر اینکه حج، مانع تجارت نمی باشد*.

دنبالهٔ آیهٔ مورد بحث [آیهٔ ۱۹۸/ بقره] چنین است:

«... فَإذا أفَضْتُمْ مِنْ عَرفاتٍ فاذکُروااللّهَ عِنْدالمشعرالحرام...»

یعنی: وقتی که از عرفات کوچ کردید، خدا را در مشعرالحرام، یاد کنید.

نویسندهٔ کتاب «لسان التنزیل» نوشته است[۲۴]: ألإفاضة: به انبوهی باز گردیدن، «فَإذا أفَضْتُم» یعنی: چون به انبوهی باز گردید.

ابوبکر عتیق سورآبادی هم نوشته است[۲۵]: «چون به هم باز گردند از عرفات سوی مُزْدَلفة و آن شبانگاه باشد که از عرفات به مزدلفة درآیند».

* قرآن مجید پس از اینکه در آیهٔ:

«و اذن فی الناس بالحج یاتوک رجالاً و علی کل ضامرٍ یاتین من کل فجٍّ عمیقٍ». سوره حج / ۲۷

به ابراهیم دستور می دهد که با صدای بلند به مردم ندا دردهد تا مناسک حج به جا آرند و قصد خانه کنند، در آیهٔ بعدی خدای بزرگ منافع حج را بر می شمارد و می‌گوید:

«لیشهدوا منافع لهم و یذکروا اسم الله فی ایامٍ معلوماتٍ علی ما رزقهم من بهیمة الانعام فکلوا منها و أطعموا البائس الفقیر».

سوره حج/۲۸

در این آیه کلمه «منافع» نکره است و به صورت جمع بیان شده و به طور مطلق ذکر شده و افادهٔ عموم می‌کند و می تواند هم منافع دنیاوی را شامل شود که حوائج گوناگون و نیازمندیهای همگانی را در بر گیرد و هم می تواند منظور از «منافع» منافع اخروی باشد.

کلمهٔ «منافع» نکره آمده تا بر کثرت دلالت کند یعنی هم منافع دنیاوی را شامل شود و هم اجر اخروی را مانند عفو و مغفرت؛ زیرا عبادتها معنویت ایجاد می‌کند و انسان می سازد و اثرش در گفتارها و کردارها نمودار می‌گردد و انسانها به سوی فلاح و رستگاری می روند.

از طرفی در این کنگره بزرگ، اقوام مختلف گرد هم می آیند، اقوامی که معبود همه‌شان یکی است، افکار همه یکسان است، قبله همه کعبه است، وحدت فکری دارند، وحدت کلمه دارند، در نتیجهٔ اتحاد می توانند درحل مشکلات اقتصادی یکدیگر، یاور هم باشند، مشکلات همدیگر را حل کنند و در نتیجه بهره‌های مادی نصیب ملتهای مسلمان بشود.

اینست که قرآن بطور کلی و مطلق گفته است: «لیشهدوا منافع لهم».

تا هر گروهی به حسب استعداد و نیاز و دریافت خود، بهره گیرند.

برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: فی ظلال القرآن ج ۵۹۵/۵.

ابن العربی، نوشته است[۲۶]: «إفاضة» در لغت، حرکت، سریع است و افزوده که خدا، در قرآن، وقتِ افاضة و حرکتِ دسته‌جمعیِ از عرفات را، مشخص نکرده، لیکن پیامبر اکرم «ص» با عملِ خود، آن را بیان کرده است. و آن حضرت در عرفات «وقف حَتّی غَربَتِ الشمسُ قلیلا و ذهبتِ الصُفرةُ و غابَ القُرصُ».

بیضاوی در تفسیر خود، ذیلِ «فاذا أفضتم مِنْ عَرفات» نوشته است[۲۷]: «أفضتم مِن أفضْتُ الماء إذا صَبَبْتُهُ بكثرةٍ» بوده و مفعول فعل «أفَضْتُم» محذوف است و اصلِ آن «أفضتم أنفسَكُم» بوده است. در واقع همان مفهومِ انبوهی و فراوانی و لبریز شدنِ از فراوانیِ جمعیّت را، بیضاوی نیز باز گفته است.

ابوالسعود هم، در تفسیر خود، تقریباً همان مطلب را نوشته است و سخن وی چنین است[۲۸]: «فاذا أفضتم من عرفات: ای دفعتم منها بكثرةٍ. مِنْ أفضت الماء: اذا صببته بكثرة».

فاضل مِقداد هم نوشته است[۲۹]: «ألإفاضة: الدفع بكثرة من إفاضة الماء و هو صبه بكثرة».

و اصلِ جمله «أفَضْتُم أنْفُسَكُم» بوده یعنی مفعولِ فعل، حذف شده است. وی افزوده که «عَرفات» * نام سرزمینی است و به صیغهٔ جمع آمده و مفردِ آن، عرَفة است همچون أذرعات ** و قِنَّسرین *** که به صیغهٔ جمعی آمده و در واقع مُلحقِ به جمع

* عرفات جمع عرفه است و سرزمین مخصوص نزدیک مکه را، عرفات گویند و روز نهم ذی‌حجة را نیز روز عرفة گویند در وجه تسمیه آن، نویسنده تفسیر خازن در جلد یکم ص ۱۵۵ از قول عطاء، نقل کرده که جبرئیل مناسک را به ابراهیم نشان می داد و از او می‌پرسید: «عَرِفتَ»؟ او هم می‌گفت: «عَرفتُ» و لذا آن مکان را، «عرفات» گفتند و عرفات محل آگاهی است، همان‌طور که «مشعر» جایگاه شعور است و شعور است که یکی را پلید و دیگری را پاک، یکی را آزادیخواه و دیگری را ستمگر می‌کند. مشعر بر وزن مَفعل از مادهٔ «شعاره» به معنای علامت است؛ زیرا آن‌جا نشانه‌ای است برای عبادت، آن‌جا سرزمین شعور و خودآگاهی است. اول باید شعور باشد تا آدمی به شناخت برسد «سُمّی المشعر الحرام لانه معلمٌ للعبادة»

رک: لسان العرب، ذیل مادهٔ شعر

به مشعر، مُزدَلفه هم گویند از ماده «اِزدَلَفَ» ای: دَنا. لان الناس یدنو بعضهم الی بعضٍ.

** أذرعات: ملحق‌به جمع مؤنث سالم است، اسم محلی است در شام، اذرعات جمع اذرعة است اذرعة جمع ذراع می باشد. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: شرح ابن عقیل برالفیه ابن مالک، چاپ مصر، تحقیق محمد

←

می باشد و مفرد، منظور نظر است.

وقوف در عرفات، در روز عرفة، از واجبات است و رکنِ حج به شمار می آید و با ترک آن، حج باطل است؛ زیرا به گفتهٔ پیامبر اکرم «ص» الحجّ عَرفَةٌ□.

قرآن مجید هم، وقوف به عرفه را از فرائضِ حج دانسته و در آیهٔ بعد از آیهٔ مزبور گفته است: «ثُمّ أفیضوا مِنْ حَیْثُ أفاضَ الناسُ...» سورهٔ بقره/ ۱۹۹ که «أفیضوا» به صیغهٔ أمْری بیان شده با حرف عطف «ثُمّ» که بر تَراخی دلالت می‌کند و مستلزم وجود در آن مکان و وقوف در آن سرزمین است*.

یعنی: از همان‌جا که مردم کوچ می‌کنند [از عرفات به مشعر و از مشعر به سرزمین منیٰ] کوچ کنید.

این آیه، در واقع، نفیِ یک عادتِ جاهلی را کرده است؛ زیرا در جاهلیّت اشراف در مسیری اختصاصی، کنار از بستر رودی که مردم در آن، به سوی مشعر جاری بودند و در حرکت، حرکت می‌کردند ولی اسلام دستور داد که «أفیضوا مِنْ حیثُ أفاضَ الناسُ» یعنی از همان‌جا که خلق در حرکت هستند، شما هم حرکت کنید یعنی همهٔ مسلمانها باید در عرفات وقوف کنند و سپس به سوی مشعر بیایند و از آن‌جا به سوی منیٰ، کوچ نمایند.

می دانیم که حرف عطفِ «ثُمّ» برای تراخیِ زمانی است و ترتیب را می فهماند یعنی تراخیِ زمانی، بَیْنَ الإفاضتین و می دانیم که «إفاضة» به معنای حرکت بعدالوقوف است.

این دستور یکی دیگر از عادات قریشیان که خود را سر پرستان کعبه می شمردند و فرزندان ابراهیم و برای دیگر عربها، مقام و مرتبتی قائل نبودند و آنان را به چیزی ←

محیی الدین عبدالحمید ۱۳۸۷ هـ ــ ۱۹۵۸ م ج ۱ ص ۶۷ و جلد یکم ص ۵۱ اوضح المسالک الی الفیة ابن مالک، تألیف ابومحمد عبدالله جمال‌الدین بن یوسف بن احمد بن عبدالله بن هشام، متوفی به سال ۷۶۱ هـ، تحقیق از محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، الطبعة الخامسة ۱۹۶۶م ج ۱ ص ۵۱.

*** قِنِّسرین: شهری بوده، در سوریه میان حلب و حمص، نزدیک عواصم. [مربوط است به پاورقی صفحهٔ قبل].

□ به نقل از پاورقی کنزالعرفان ج ۱ ص ۳۰۳.

* فاضل مقداد در جلد یکم ص ۳۰۳ کنزالعرفان نوشته است: «... ولا خلاف فی وجوبه».

نمی شمردند، خطِ بُطلان کشید.

قریشیان در عرفات وقوف نمی‌کردند؛ زیرا وقوف به عرفات را از محیط حَرم، بیرون می دانستند و انجام نمی دادند ولی قرآن دستور داد که باید در مراسمِ حج یک نواختی و هم‌آهنگی وجود داشته باشد و مسلمانان همه در یک جا وقوف کنند و پس از وقوفِ در عرفات همگی به سوی مَشعر بیایند و از مشعر به سوی منیٰ، کوچ کنند.

اسلام خواسته است بدین وسیله با این دستور، انسانها را از خود برتر بینی و افکار و خیالاتِ واهی برکنار دارد و با قریشیان که به نَسَبِ خود می بالیدند و با مردم دیگر قبائل در یک جا، گِرد نمی آمدند، مبارزه کند، این بود که دستور:

«ثُمَّ أفیضُوا مِن حیثُ أفاضَ الناسُ...» صادر شد؛ زیرا به قولِ سیّد قطب، اسلام نَسَب نمی شناسد، اسلام طبقه نمی شناسد، اسلام همهٔ مردم را یکسان می داند «إنَّ الاسلام لا یعرف نَسَباً ولا یعرف طبقةً، إنَّ النّاسَ کلّهم واحدة»[۳۰].

و از آنجا که هَدفِ اصلی، انسان‌سازی و پیشرفت و تعالی روحی انسانهاست، قرآن مجید در بخشِ پایانیِ آیهٔ مورد بحث دستور داده که از این افکار و خیالات نادرست جاهلی دوری کنید و این عَصَبیّتِ جاهلی را از خود دور سازید؛ زیرا حج می خواهد درسِ مُساوات و برابری به انسانها بیاموزد، اینست که می‌گوید: «... واستغفروا اللّهَ إنَّ اللّهَ غفورٌ رحیم» از خدا طلب آمرزش کنید و از گذشتهٔ بدِ خود پشیمان شوید و از خدا بخواهید که در شما، اراده‌ای به‌وجود آورد که گِرد ناشایست‌ها نگردید؛ زیرا خدا «کثیرالمغفرة و واسع الرحمة» است.

زجّاج متوفّی به سال ۳۱۱ هجری ذیلِ عبارتِ «... واستغفروا اللّهَ إنّ الله غفورٌ رحیمٌ» نوشته است[۳۱]: سَلُوه ان یغفر لکم مِن مخالفتکم الناسَ فی الإفاضة والموقف».

بیضاوی هم در تفسیرش تقریباً همان مطلب زجّاج را نوشته است و مضمون آن چنین است: او گفته است[۳۲]: از جاهلیّتِ خود، در تغییرِ مَناسک، استغفار کنید.

و چه خوبست که انسانها در آن حالت روحانی و در آن شب تاریخی و هیجان انگیز [= شب دهم ذی الحجّة] اندیشه و فکر و شعور تازه‌ای در درون‌شان به‌وجود آید و حالتِ آگاهی در آنان پیدا شود، مگر نه اینست که کلمهٔ «مَشْعَر» از مادهٔ شعُور است و آن‌جا «مَعْلَم» و نشانه‌ای است از این مراسم پرشکوه حج که جذبهٔ روحانی و

معنوی دارد و محیطِ بسیار آماده‌ای است برای معرفتِ پروردگار و شناسایی ذاتِ پاک او[۳۳].

معنای لغوی کلمهٔ «إفاضة» از جنبهٔ بلاغی درخور اهمیّت است؛ زیرا کلمهٔ «إفاضة» از «أفاضَ الماءُ: اذا صَبَّه بکثرة» می باشد و در این آیه خَلْق، به رودخانه‌ای تشبیه شده و در واقع قرآن گفته است: هنگامی که این رودخانهٔ عظیم [= مردم] از سرزمینِ عرفات به جوشش و جریان افتاد، در آستانهٔ مشعرالحرام خدا را به توحید و تعظیم یاد کنید «فَاذکروا اللّهَ عِنْدَ المشعر الحرام» آن چنان که خداوند شما را به راه آورد و به راهِ راست، هدایت کرد. «واذکُروه کَما هَداکم» هرچند که پیش از این، شما از شمارِ گم گشتگان بودید[۳۴]. «و إن کُنتم من قبله لَمِنَ الضالّین».

در آیاتِ بعدی هم که بخشی از مراسمِ حج، بیان شده، نکاتِ جالب توجهی وجود دارد. آیهٔ ۲۰۰ سورهٔ بقره چنین است: «فإذا قضیتُم مناسِکَکُم فاذکروا اللّهَ کذکرکم آباءَکم أوْ أشدَّ ذکراً فَمِنَ النـاس مَنْ یقول ربَّنا آتِنـا فی الدنیا و ما لَهُ فـی الآخرةِ مِن خَلاقٍ». آیهٔ ۲۰۰/ بقره.

یعنی: چون آداب و مناسکِ حج را انجام دادید، به جای یاد از پدرانتان، بلکه از آن هم، بیشتر، ذکر خدا گویید. [أعرابِ جاهلی پس از پایان مراسمِ حج، مفاخرِ موهومِ آباء و اجدادی خود را برشمردند و به آنها می نازیدند] برخی از مردم دعا می‌کنند که خدایا! در دنیا به ما بده، و در آخرت بهره‌ای ندارند.

در آیهٔ بعدی قرآن مجید گفته است: «و منهم مَنْ یقول ربَّنا آتنا فی الدنیا حسنةً وَ فی الآخرة حسنةً و قِنا عذاب النار» سورهٔ بقره/ ۲۰۱.

یعنی: دستهٔ دیگر از مردم می‌گویند: ای خدا! ما را از نعمت دنیا و آخرت، هر دو، بهره‌مند گردان و از عذابِ آتش دوزخ هم نگاهدار.

در این دوآیه هم که بخشی از مراسم حج، بیان شده، باز هم هدف اصلی اسلام اینست که انسانها را به یاد خدا اندازد و قلبها را متوجّه خدا کند و یک عادت نکوهیدهٔ عرب جاهلی را از میان بردارد؛ زیرا عرب جاهلی، برای حجِّ خود رسالتی قائل نبود و از انجام مراسم حج، هدف انسانی نداشت، پس از پایان مراسم حج به اسواق عُکاظ و مجنّة و ذی المجاز ــ که تنها برای داد و ستد نبود ــ حضور می یافت و در باب مفاخر آباء

و اجداد خود سخن می‌گفت و به انساب خود می بالید.

ولی قرآن، این عادت نکوهیدهٔ آنان را، پس از پایان مراسم حج، نکوهش کرد و آنان را به ذکر خدا متوجه ساخت و گفت: «فاذا قضیتُم مناسککم فاذکروا الله...»

یعنی: چون مناسک حج را انجام دادید و از عبادات مربوط به حج فارغ شدید، ذکر خدا گویید؛ زیرا ذکر خداست که آدمی را تعالی روح می بخشد و نه یاد از پدران و اجداد کردن و به آنان بالیدن.

در واقع هدف اصلی اینست که ارزشها تغییر یابد و ارزش انسان در داشتن تقوا و پیوند با خدا باشد، نه افتخار به آباء و اجداد[۳۵].

ابن قُتَیْبَه ــ متوفّی به سال ۲۷۶ ذیل بحث از: «... فاذکروا الله کذکرکم آباءکم...» نوشته است[۳۶]: در جاهلیت پس از فراغ از مراسم حج، اعراب جاهلی، از پدران خود یاد می‌کردند و کارهای برجسته و نیک آنان را ذکر می‌کردند «فیقول احدهم: کان ابی یقری الضَیْف و یَصِل الرحم و یَفْعَلُ کذا و کذا» زَجّاج نیز در بحث از آیهٔ مزبور، نوشته است[۳۷]: «... مناسککم...» ای متعبّداتکم التی امرتُمْ بها فی الحجّ. «... فاذکروا الله کذکرکم آباءکم...» زجّاج هم موضوع توقّف عرب جاهلی را پس از انجام مراسم و مناسک حج و برشمردنِ فضائل آباء و محاسنِ پدران را، باز گفته و توضیحاتی هم افزوده و مثلاً گفته است: کلمهٔ «أشَدّ» در جملهٔ «أو اشَدّ ذکْراً» محلاً مجرور است؛ زیرا عطف است بر کلمهٔ «ذکر» ماقبل ولی چون غیر منصرف * است، جَرِّ آن به فتح می باشد، لیکن دکتر عبدالجلیل عبده شَلْبی ــ که کتاب زجّاج را تصحیح کرده و توضیحاتی بدان افزوده است ــ در پاورقی صفحهٔ ۲٦٤ جلد یکم، نوشته است:

کلمهٔ «أشدّ» در محلّ مفعول مطلق است ــ یعنی کلمهٔ «أشدّ» صفت برای مفعول مطلق محذوف می باشد و تقدیر آن چنین است: «ذکراً أشدّ من ذکرکم آباءکم».

مَکّی بن ابوطالب، متوفی به سال ٤۳۷ هجری، تقریباً همان مطلب زجّاج را تکرار کرده و گفته است[۳۸] که: کلمهٔ «أشدّ» در موضع جرّ است؛ زیرا عطف بر کلمهٔ «کذکرکم» می باشد و جایز است که منصوب باشد بنابر إضمارِ فعل و تقدیر آن، چنین

* کلمهٔ «أشدّ» بر وزن افعل است و غیر منصرف می باشد.

می باشد: «اذکروه ذکراً أشدّ ذکراً مِن ذکرکم آباءَکم».

بنابراین کلمهٔ «أشدّ» نَعْت است برای مصدر «ذکراً» که در معنی حال است و تقدیر آن: «أذکروه مبالغین فی الذکْر لَهُ».

ابن العربی هم در بحث از آیهٔ مزبور، نوشته است[۳۹]:

قضاء: یعنی به جا آوردن و در مورد عبادات آنست که در وقت خود انجام شود و معنای صحیح «فاذا قضیتم مناسککم...» یعنی: اذا فعلتُمْ مَنْسِکاً مِنْ مناسِکِ الحجّ فَاذکرواللّهَ یعنی در موقع إحرام، تلبیة و در هنگام رَمْی، تکبیر و در وقتِ قربانی، بسم اللّه گفتن، لازم است.

نویسندهٔ کتاب «کَنْزالعرفان» هم در بحث از آیهٔ مزبور نوشته است[۴۰]: در این آیه کلمهٔ «مناسک» جمع است و اضافه شده و إفادهٔ عموم می‌کند یعنی بطور کلّی تمام اعمال حج.

نویسندهٔ کتاب مزبور ــ فاضل مِقداد ــ افزوده است که منظور از «ذکر» هم گو اینکه ذکر لسانی است ولی در اصل ذکر قلبی، منظور است؛ زیرا ذکر لسانی ترجمانِ ذکرِ قلبی است و آگاهی دهندهٔ درون و روح آدمی است و البته به یادِ خدا بودن، باید مستمر باشد و بندهٔ واقعی نباید از یاد خدا، غافل باشد.

شیخ طبرسی هم ذیل بحث از آیهٔ مزبور نوشته است[۴۱]: مناسِک جمع منسک است «والمنسک إمّا مَوْضِعُ النُسُک أو مَصْدرُ جمع لأنّه یشتمل عَلی أفْعالٍ. یعنی: اذا فرغتم مِن أفْعال الحجّ «فاذکرواللّه...».

علامه جواد کاظمی، متوفّای قرن یازدهم هجری، ضمن بازگفتن مطالب دیگران، خود نیز افزوده است[۴۲] که: مناسک جمع «منسک» است که ریشهٔ کلمهٔ «نسک» است. والنسک فی الاصل: غایة العبادة و شاعَ فی الحجّ و أعْمالِه. اطلاق کلمه، بر عبادت همچون اطلاق مصدر است بر مفعول و در واقع گفته شده است: «اذا فعلتم افعالکم التی کانت عبادةً...»

و افزوده است که قرآن در هر مورد می خواهد، انسان بسازد و به انسانها درس بدهد و روی همین اصل است که قرآن گفته است: «فاذکرواللّه» یعنی ارتباط خود را با خدای قطع نکنید، همیشه به یاد خدا باشید.

شیخ مسعود سلطانی، در بحث از «... فاذکروالله...» گفته است[۴۳]: این بخش از دستورالعمل قرآنی، از آن جهت حائز اهمیت است که عرب پیش از اسلام، چون پس از فراغ از حج، به ذکر پدران و أجدادِ خویش می‌پرداخت و از جود و دلاوری و حماسه‌آفرینی آنان، سخن می‌گفت، اسلام آنان را از چنین تفاخری، منع کرد و گفت: «... فاذکروالله...» که منظورِ اصلی، ذکر قلبی است گو اینکه ذکر زبانی هم، ترجمانِ ذکر قلبی است.

قرآن مجید، ذکرگویان را به دو دسته منقسم ساخته و متذکّر شده دسته‌ای از اینان، هدفشان از ذکر، اغراض دنیاوی است و می‌گویند: خدایا! در دنیا به ما بده و برای این دسته «لیس لَهُمْ فی الآخرةِ مِنْ خَلاقٍ*».

دستهٔ دوم کسانی هستند که می‌گویند: ای خدا! ما را از نعمتهای دنیاوی و اُخروی بهره‌مند گردان و از عذاب آتش دوزخ هم، نگهدار.

بد نیست که بدانیم در آیهٔ «... فَمِنَ الناسِ مَنْ يَقُولُ ربَّنا آتِنا فی الدنیا و ما لَه فی الآخرةِ مِنْ خَلاقٍ» سورهٔ بقره/ ۲۰۰

مفعولِ دوم فعل «آتِنا» محذوف است و حذف مفعول در این جا، از جنبهٔ بلاغی، اهمیت دارد و حذف در این آیه، أبْلَغ است؛ زیرا اگر انسان بخواهد، تمام خواسته‌های خود را بگوید، جمله مُطَنَّب می‌شود و مطلب به درازا می‌کشد و ذکر بعضی از خواسته‌ها نیز، تخصیصِ بدونِ مُخَصِّص می‌شود، بنابراین حذفِ مفعول، أبْلَغ است.

ولی در آیهٔ «و منهم مَنْ يَقُولُ ربَّنا آتِنا فی الدنیا حسنةً و فی الآخرةِ حسنةً وقِنا عَذاب النار». سورهٔ بقره/ ۲۰۱

ذکر کلمهٔ «حسنة» بهترین تعبیر است و جنبهٔ شمول دارد و لذا قرآن هم گفته است: «... ربَّنا آتِنا فی الدنیا حسنةً و فی الآخرةِ حسنةً...»

قرآن مجید در آیهٔ بعدی** [بقره/ ۲۰۳] نیز بخشی از مراسم حج را باز گفته و

* بخش پایانی آیه ۲۰۰ سوره بقره چنین است: «... و ماله فی الاخره من خلاقٍ». و خلاق یعنی حظ و نصیب و به قول زجاج «الخلاق: النصیب الوافر من الخیر». رک: معانی القرآن و إعرابه ج ۱ ص ۲۶۵.

** آیه اینست: «واذکروالله فی ایامٍ معدوداتٍ فمن تعجّل فی یومینِ فلا اثمَ علیه و من تأخر فلا اثم علیه لِمَن اتقّی و اتقواالله واعلموا انکم الیه تحشرون».

سرانجام به انسان‌سازی پرداخته است؛ زیرا در پایان آیه، خدای بزرگ دستور داده که ختم مراسم حج باید با ذکر خدا و تقوا، همراه باشد، یعنی باید خدا را در روزهای معیّنی که در اصطلاح، ایّام تشریق* نام دارد و واقعاً روشنی بخش روح و جان انسان است، یاد کنید و به یاد او باشید و ذکر او را بر زبان، جاری سازید.

بخشِ پایانیِ آیه «... و اتّقوا الله...» در واقع تحریض و تشویقی است بر مُلازم بودنِ تقوا، یعنی خدا در ضمن، به انسانها می‌گوید: ای انسانی که آمدی و رنجِ سفر بر خود هموار کردی، سعی کن که تقوا را پیشه خود سازی و با روحی پاک، در آینده نیز از ارتکاب گناه، اجتناب کنی.

بنابراین می‌گوییم: بدین وسیله خدا خواسته است که حج گزاران دارای روحی پاک از آلودگیها بشوند و «اتّقوا الله» را شعار خود سازند، اینست که می‌گوییم: به یاد خدا بودن و ذکر خدا گفتن و در بخش پایانی آیه، از تقوا سخن گفتن و جملهٔ «اتّقوا الله» را به کار بردن، از ویژگیهای اسلام است.

اصل حج در اسلام به وسیلهٔ آیهٔ «... وللهِ علی الناس حجّ البیت مَنِ استطاع الیه سبیلاً...» سورهٔ آل عمران/ ۹۷ تشریع شده و به قول ابن العربی[۴۴]، آیه مزبور بر وجوب حج دلالت می‌کند؛ زیرا در زبان عربی، وقتی می‌گویند: «لِفُلانٍ عَلَیّ کَذا» وجوب آن چیز موکّدتر شده و این گونه بیان، بلیغ ترین الفاظ وجوب است و تأکیدی است برای الزام حج.

نویسندهٔ کتاب «أقْصَی البیان» هم بر آنست[۴۵] که از جملهٔ خبریّه «وللّهِ علی الناسِ» أمر، موکّدتر و بلیغ‌تر و شدیدتر استنباط می شود تا وقتی که به صیغهٔ امری باشد، از طرفی جملهٔ اسمیّه، بر دوام و ثبات دلالت می‌کند و در واقع باید گفت که مطلب بدین صورت، بیان شده است: «حج گزاردن، حَقّی است از آن خدا، در عهدهٔ مردم».

در آغاز گفته شده «وللّهِ علی الناس» از این سخن، چنین استنباط می‌کنیم که

* ایام تشریق: عبارت است از روزهای ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ ماه ذی‌حجة. و چه اسم با مسمایی است؛ زیرا این ایام روشنی‌بخش جان و روح انسانهاست و چه بسا انسانهایی که در پرتو این مراسم عالی و یاد خدا بودن روح و روانشان روشن گردد.

حج باید فقط برای خدا باشد و نه چیز دیگری و کس دیگری. بی مناسبت نیست که بدانیم مطلب به طور عموم (عَلَی الناسِ) و به صورت جملهٔ اسمیّهٔ، بیان شده و سپس بدان تخصیص داده شده «مَنِ استطاع» و این خود دلیلی است بر وجوب حج؛ زیرا تفصیل بعد از إجمال است یعنی إبهامی است که بعد تبیین شده یعنی جمله در آغاز به صورتِ مُجْمَل گفته شده و سپس تفصیل داده شده و تمام اینها برای مزید تحقیق و تقریر است. با توجُّه به اینکه به قول فاضل[۴۶] مقداد از جملهٔ پایانی آیهٔ «... و مَنْ کَفَر فانّ اللهَ غنیٌّ عَنِ العالَمین» چنین استنباط می شود که خدای بزرگ، ترک حج را از اعظم کبائر شمرده است و در ردیفِ کُفر یعنی از ترک حج به کفر، تعبیر شده که چیزی هم بدتر از آن، نیست.

به عبارت دیگر در پایان آیه، به جای اینکه مثلاً گفته شود: «مَنْ لَم یَحجّ...» برای تأکید بیشتر در حج و برای اثباتِ وجوب حج، برای مستطیعی که حج نگزارد، گفته شده است:

«و مَنْ کَفَر فانّ الله غنیٌّ عن العالمین».

یعنی: هرکس وجوب حج را إنکار کند و بدان کافر باشد «فإنّ الله غنیٌّ عنه و عَنْ حَجّهِ و عَملِه و عَنْ جَمیعِ خَلقه»[۴۷].

خلاصه اینکه، عبارتِ مطلق «للّهِ علی الناس حجُّ البیت» را جملهٔ «مَنِ استطاع الیه سبیلاً» مقیّد می‌کند. و به قول ابوالبرکات ابن الأنباری[۴۸] کلمهٔ «مَنْ» در جملهٔ «مَنِ استطاع» ممکن است در محلّ جرّ باشد؛ زیرا بَدَل بعض از کلّ است از کلمهٔ «الناس و می توان آن را فاعل مصدر مضاف به مفعول یعنی «حجّ البیت» دانست و مرفوع. و ممکن است مرفوعیّتِ «مَن» به سببِ مبتدا بودن، باشد یعنی مَنِ شرطیّه، مبتدا واقع شده و فعل «إستطاع» هم در محلّ جزم است به «مَن» شرطیّه و جواب شرط هم محذوف می باشد و تقدیر جمله، چنین است:

«مَنِ استَطاع فعلَیْهِ الحَجُّ».

هاء در ضمیر «إلیه» هم ممکن است به کلمهٔ «حج» برگردد و می توان آن را، به بَیْت برگرداند.

دستورِ «... ولا یَجر منّکُم شَنآنُ قومٍ أنْ صَدُّوکُم عَنِ المسجدِ الحرام أنْ

تَعْتَدوا...»٭ بخشی از آیهٔ ۲/ مائده حائز اهمیّت می باشد و انسان‌ساز و برای تعالی روح و فکر انسانها، بسیار ضروری؛ زیرا قرآن گفته است: مسلمان نباید کینه‌توز باشد و حوادث گذشته را در فکر خود، إحیاء کند و در صدد انتقام برآید و جالب‌تر اینکه در بخش پایانی آیه، برای تکمیل دستور قبلی، خدا گفته است:

«... و تعاونوا علی البِرِّ و التَّقْوی و لا تَعاونوا علی الإثم و الْعدوانِ، إنّ الله شدید العِقاب»٭٭.

طبقِ این اصل [= یعنی اصلِ تعاون] یک مسلمان موظّف است که در کارهای نیک، تعاون داشته باشد و نه در کارهای نادرست، نه در اعمال ستمگرانه و ظالمانه.

متأسفانه، این اصل در جاهلیّتِ قرن بیستم، وجود ندارد، زیرا در مناسبات بین‌المللی، غالباً کشورهای هم‌پیمان و کشورهایی که با یکدیگر منافع مشترک دارند، در مسائل مهم، به حمایت یکدیگر برمی‌خیزند، بدون اینکه اصل عدالت را رعایت کنند و بدون اینکه ظالم و مظلوم را از یکدیگر تفکیک کنند و بدون اینکه مُحقّ و غیر مُحقّ را، تشخیص دهند، در صورتی که اسلام به تعاونی دستور می دهد و آن نوع از همکاری‌را می‌پسندد که در کارهای خوب باشد و بر مبنای عدل و نه در کارهای نادرست و برنامه‌های ظالمانه و ستمگرانه، اسلام به تعاونی که در برنامه‌هایِ مفید باشد دستور می دهد و نه در تعاون بر گناه و تعدی و تجاوز.

و چه خوب است که این اصل اسلامی، رعایت شود و جوامع باکسانی که در

٭ یعنی مبادا به خاطر دشمنی با گروهی [که شما را در سال حدیبیّه] از آمدن به مسجدالحرام مانع شدند، وادار به تجاوز و تعدی شوید.

ولا یجرمنکم: ای لایحملنکم: وادار نکنند شما را. فعل «یَجرِمَنّ»، موکد به نون تاکید است و ریشه آن «جَرَم» و در آیه، دو مفعول دارد. مفعول اول «کُم» و مفعول دوم «اَن تعتدوا».

٭٭ یعنی: در راه نیکی و تقوی، تعاون داشته باشید و در راه گناه و تعدی همکاری نکنید و از خدا بپرهیزید که مجازات او شدید است.

برای آگاهی بیشتر از نکات بلاغی و لغوی و نحوی و تفسیری آیه ۲/ سوره مائده، رجوع شود به: تفسیرالتبیان، شیخ طوسی، چاپ نجف ج ۳/ ٤١٨ تا ٤٢٨ و تفسیر مجمع‌البیان ج ۱۵۲/۳ تا ۱۵٤ و تفسیر جوامع‌الجامع ج ۳۱۰/۱ و تفسیر کشاف زمخشری ج ۵۹۱/۱ و ۵۹۲ و تفسیر صافی چاپ بیروت ٤١٨/٢.

کارهای مفید، گام بر می دارند همکاری کنند و نه با ستمگران و تجاوزکنندگان.

در آیهٔ: «إنّ الذین کفروا و یَصُدُّون عن سبیل الله والمسجد الحرام الذی جعلناه للناس سواءً العاکف فیه والبادِ و من یُرد فیه بالحادٍ بظلمٍ نُذقه من عذابٍ الیمٍ». سورهٔ حج/ ۲۵.

خداوند، مزاحمت و مخالفتی که کفّار، برای مؤمنان فراهم می‌کردند و مردم را از اطاعت خدا و ورود به مسجدالحرام ــ که عبادتگاه همهٔ مردم است ــ باز می داشتند، بیان می‌کند و کیفرِ کار اینان را «نذقه من عذاب الیم» دانسته است.

در این آیه، خدا مسجدالحرام را، خانهٔ مردم می داند و می‌گوید: این نمازگاه و این محلّ عبادت و این جایگاه که محلّ برگزاری اعمال حج هم، هست بومی و غیر بومی، شهری و بیابانی، خودی و غریبه همه دارایِ حقّ مشترک هستند و کسی حق ندارد خود را صاحب اختیار مسجد بداند زیرا «سـواءً العاکف فیه والبادِ» بومی و غیر بومی، حق دارند که در آن مسجد، عبادت کنند و کسی را نرسد که ادعای امتیاز کند؛ زیرا خانه، بیت‌الله است و برای همهٔ بندگان خداست.

و به قول سیّد قطب[۴۹]: «فهو بیتُ اللهِ الذی یَتساوی فیه عِبادُالله فلا یَمْلِکه احدٌ منهم ولا یمتاز فیه احدٌ مِنْهُم». قرآن کریم، آنان که از این راه منحرف شوند و در آنان اعوجاجی باشد، عذاب دردناک می چشاند. «و من یُرد فیه بِالحادٍ بِظُلمٍ نُذقهُ مِن عذابٍ الیم».

جلوگیری و ممانعتِ مردم از عبادتِ در مسجد، تعّدی و تجاوز به حقّ خداست؛ زیرا در آیه، کلمهٔ «سَبیل» به «اللهِ» اضافه شده و چنین استنباط می شود: آن کس که انسانها را از عبادت در مسجدالحرام باز دارد و مانع گردد، آنان را از راه خدا باز داشته و به حقّ خدا، تعدی کرده است[۵۰].

در این آیه، فعل مضارع «یَصُدّونَ» بر فعل ماضی «کَفَروا» عطف شده، برای بیان استمرار و مراد از فعل «یَصُدونَ» حال و استقبال، نیست بلکه استمرار «صَدّ» است از راه خدا، و لذا عطفِ آن بر فعلِ ماضی «کفروا» مستحسن است و به قول شیخ طوسی[۵۱] فعلِ مضارع «یصدّون» بر فعل ماضی «کَفَروا» عطف شده تا که بفهماند «و مِن شأنهم الصَدُّ» نظیر آیهٔ «الذین آمنوا و تطمئنُّ قُلوبهُم بذکرالله...»

ابوالبرکات، ابن الأنباری، نوشته است[۵۲]: اگر واو در فعل «و یَصُدُّون» حرفِ عطف باشد، در این صورت عطف فعل مضارع بر فعل ماضی حمل بر معنی می‌شود و تقدیر آن، چنین خواهد بود «إنّ الکافرین والصادین».

و چنانچه واو حالیّه باشد، تقدیر عبارت چنین خواهد بود:

«إنّ الذین کفروا صادین عن سبیل الله».

زمخشری هم ذیل این آیه، در بحث از «... و یَصُدُّون عن سبیل الله» نوشته است[۵۳]: «أي الصُدود منهم مُستمـرٌ دائمٌ» و سپس توضیح داده است که مثلاً وقتی می‌گوییم: «فلان یحسن الی الفقراء» منظور حال و استقبال، نیست بلکه قصدِ اصلی گوینده، استمرار إحسان، از اوست.

و در بحثِ از کلمهٔ «الناس» هم زمخشری نوشته است[۵۴]:

ناس: هر که نام مردم بر او، اطلاق شود خواه شهری باشد و خواه بیابانی و خواه مُقیم باشد و یا غیر مُقیم.

خدای بزرگ، پس از آنکه یک سلسله احکام و دستوراتی را برای بهبود وضع مردم و نیز آداب و مراسم حج، بیان می‌کند، سپس می‌گوید:

«ذلک و مَنْ یُعظِّم شعائرالله فإنّها مِنْ تقوَی القلوب» سورهٔ حج/ ۳۲ یعنی: اینست [مراسم و آداب واجب حج] و هرکس شعائر خدا را بزرگ و محترم دارد، بداند که این [بزرگداشت] صفتی از صفات دلهای باتقواست:

اضافه شدنِ کلمهٔ «تقوا» به کلمهٔ «قلوب» حکایت از این می‌کند که تقوا، امْری است معنوی و قائم به دل و غایت و هدف اساسی، از انجام مناسکِ حج و شعائرِ آن، تقواست و انجامِ این مراسم حکایت از توجُّهِ به ربِّ بیت و صاحبِ خانه و اطاعت از او می‌کند.

و آن گاه که بنده را ظاهراً و باطناً حالت تعظیم فرا گیرد و اخلاص نیّت در او به وجود آید و روح او از ناپاکیها زدوده شود، تعالی روحی در او ایجاد گردد.

و به قول ابن العربی در جلد سوم ص ۱۲۷۴ **احکام القرآن**: چون تعظیم و بزرگداشت، از مقولهٔ کارهای قلبی و درونی است؛ لذا تقوا به «قلوب» اضافه شده؛ زیرا حقیقتِ تقوا، در دل است و چنانچه تقوا در دل جایگزین شد، به دیگر اعضاء هم

اثر می‌کند.

هدف اساسی اسلام، در سفر خانهٔ خدا، سَیْر إلی الله است و حرکت به سوی صاحب خانه است و نه خانه به تنهایی و غرض اصلی تهذیب نفس است و تربیت روح و روان. اسلام می خواهد انسانها را بسازد و بگوید سالک إلی الله باید مشتهیاتِ نفسانی و لذاتِ جسمانی را کنار بگذارد و نفسِ اماره را بکشد و تمامِ توجُّهش به سویِ خدا باشد.



یادداشتها و مشخصات منابع و مآخذ

۱ ــ رک: محمد بن الحسن الحرالعاملی، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، تحقیق و تصحیح از: شیخ عبدالرحیم ربانی، مکتبة الاسلامیة ۱۴۰۱ هـ . ق. ج ۸ ص ۳ ذیل باب وجوب الحج حدیث ۱.

۲ ــ رک: الشیخ محمد حسن النجفی، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت ۱۹۸۱ م الطبعة السابعة ج ۱۷ ص ۲۱۴.

۳ ــ رک: ماخذ سابق ج ۱۷ ص ۲۱۴.

۴ ــ رک: وسائل باب ۴۱ ذیل حدیث ۳ ج ۸ ص ۷۷.

۵ ــ رک: جواهر الکلام ج ۱۷ ص ۲۱۴.

۶ ــ رک: وسائل الشیعه ج ۸ ص ۸۴.

۷ ــ رک: ابومحمد الحسن بن علی بن الحسین بن شُعبة الحرّانی، تُحَف العقول عن آل الرسول چاپ بیروت، موسسة الاعلمی، الطبعة الخامسة ۱۳۹۴ هـ . ۱۹۷۴ م ص ۳۰.

۸ ــ رک: نقل از: محمد هادی فخرالمحققین، نکته‌هائی از قرآن مجید، شیراز، چاپ مصطفوی، بدون تاریخ چاپ ص ۵۲۲.

۹ ــ رک: نهج‌البلاغة، چاپ صبحی الصالح، الطبعة الاولی ۱۹۸۰ دارالکتب اللبنانی، بیروت ص ۴۲۲.

۱۰ ــ رک: سید قطب، فی ظلال القرآن، الطبعة الخامسة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان در ۸ مجلّد ۱۳۸۶ هـ ۱۹۶۷ م ج ۱ ص ۱۵۴ و ۱۵۵.

۱۱ ــ رک: مأخذ سابق همان جلد و همان صفحه.

۱۲ ــ رک: مأخذ پیشین ج ۱ ص ۱۵۵.

۱۳ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تاج‌القراء محمود بن حمزة بن نصرالکرمانی از علمای قرن پنجم هجری، اسرار التکرار فی القرآن، تحقیق از: عبدالقادر احمد عطا، الطبعة الاولی ۱۳۹۴ هـ . ۱۹۷۴ م قاهره، چاپ دارالاعتصام ص ۲۲ و نیز رجوع شود به: محمد بن ابی بکر بن عبدالقادر الرازی متوفی به سال ۶۶۶ هـ . تفسیر أسئلة القرآن المجید و اجوبتها، تحقیق و مقدمه از: محمد علی انصاری قمی، چاپ قم، چاپخانهٔ مهر، افست ص ۸.

۱۴ ــ رک: ابوبکر محمد بن عبدالله معروف به: ابن العربی، احکام القرآن، تحقیق از: علی محمد البجاوی، چاپ بیروت در چهار مجلّد ج ص ۱۱۸.

۱۵ ــ رک: ابوالبقاء عبدالله بن الحسین بن عبدالله العکبری، متوفی به سال ۶۱۶ هـ املاءُ مامَنّ به‌الرحمن من وجوه الاعراب والقراءات فی جمیع القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیة الطبعة الاولی ۱۳۹۹ هـ ۱۹۷۹ م دو جلد در یک مجلّد ص ۸۵.

۱۶ ــ برای آگاهی بیشتر دربارهٔ آیهٔ مورد بحث به مآخذ زیر مراجعه شود:

الف ــ جمال‌الدین مقداد بن عبدالله السیوری، متوفی به سال ۸۲۶ هـ . کنزالعرفان فی فقه‌القرآن تحقیق از:

شیخ محمد باقر شریف‌زاده، طهران، مکتبة المرتضویة، ۱۳۴۲ ش ــ ۱۳۸٤ هـ . ق دو جلد در یک مجلّد ج ۱ ص ۳۰۲.

ب ــ جواد الکاظمی، مسالک الافهام إلی آیاتِ الاحکام، تصحیح از محمد تقی کشفی، طهران، مکتبة المرتضویة، ج ۲ ص ۱۹۷ و ص ۱۹۸.

ج ــ الشیخ مسعود سلطانی، أقصی البیان فی آیات ألأحکام، بدون تاریخ چاپ ج ۱ ص ۳۷۲ و ص ۳۷۷.

د ــ ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری، تفسیرالکشاف عَنْ حقائق التنزیل و عیون الا تأویل فی وجوه التأویل معروف به: تفسیر کشاف، افست تهران، انتشارات، آفتاب در چهار مجلّد ج ۱ ص ۳٤۷.

هـ ــ علاءالدین علی بن محمّد بن ابراهیم بغدادی معروف به: الخازن، تفسیر الخازن، مُسمّی به: لُباب التأویل فی معانی التنزیل، سال تألیف ۷۳۵ هـ چاپ مصر، مطبعة مصطفی محمد ۷ بخش در چهار جلد ج ۱ ص ۱۵٤.

۱۷ ــ رک: فیض کاشانی از علمای قرن یازدهم هجری، الصافی فی تفسیر القرآن، از انتشارات کتابفروشی إسلامیة در ۳ مجلّد ج ۱ ص ۱۷٦.

۱۸ ــ رک: معین الدین محمد بن محمود نیشابوری، تفسیر بصائر یمینی، تصحیح دکتر علی رواقی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۹ ص ۲٤۷.

۱۹ ــ رک: فی ظلال القرآن ج ۱ ص ۲۸۳.

۲۰ ــ رک: أحکام القرآن ج ۱ ص ۱۳۵.

۲۱ ــ رک: تفسیر الخازن ج ۱ ص ۱۵٤ و ص ۱۵۵.

۲۲ ــ رک: ابوبکر عتیق سورآبادی، تفسیر سورآبادی، ظاهراً در قرن ششم هجری نوشته شده، چاپ عکسی از روی نسخه‌ای کهن، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۳ ج ۱ ص ۱۱۱ و ۱۱۲.

۲۳ ــ رک: أقصی البیان ج ۱ ص ۳۷۸.

۲٤ ــ رک: لسان التنزیل (= زبان قرآن) تألیف قرن چهارم یا پنجم هجری، به اهتمام دکتر مهدی محقّق، از انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم ۱۳۵۵ هـ ش ص ۲۱۰.

۲۵ ــ رک: تفسیر سورآبادی ج ۱ ص ۱۱۲.

۲٦ ــ رک: أحکام القرآن ج ۱ ص ۱۳۷.

۲۷ ــ رک: ابوسعید عبدالله بن عمر بن محمد شیرازی بیضاوی، متوفی به سال ۷۹۱ هـ ، «تفسیر انوار التنزیل و اسرارالتأویل» معروف به: تفسیر بیضاوی، چاپ مصر، مطبعة مصطفی محمد ج ۱ ص ۲۲٦.

۲۸ ــ رک: ابوالسعود محمد بن محمد العمادی، متوفی به سال ۹۵۱ هـ . تفسیر ابی السُعُود، المُسَمی «إرشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم» تحقیق از: محمد محمد عبداللطیف، الطبعة الاولی ۱۳٤۷ هـ ــ ۱۹۲۸ م، المطبعة المصریّة بالازهر الشریف بمصر ج ۱ ص ۱۵۹.

۲۹ ــ رک: کنزالعرفان ج ۱ ص ۳۰۳.

۳۰ ــ رک: فی ظلال القرآن ج ۱ ص ۲۸۸.

۳۱ ــ رک: زجّاج، معانی القرآن و إعرابه، شرح و تحقیق از: دکتر عبدالجلیل عبده شَلَبی، از منشورات مکتبة

العصریة، بیروت ــ صیدا در ۲ جلد ج ۱ ص ۲٦٤.

۳۲ ــ رک: تفسیر بیضاوی ج ۱ ص ۲۲۷.

۳۳ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مسالک الأفهام ج ۲ ص ۲۰۹.

۳٤ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر الخازن ج ۱ ص ۱۵۷.

۳۵ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: فی ظلال القرآن ج ۱ ص ۲۸۹ و ۲۹۰.

۳٦ ــ رک: ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه، تفسیر غریب القرآن، تحقیق از: السیّد احمد صَقْر دار احیاء الکتب العربیة، مصر، ۱۳۷۸ هـ ــ ۱۹۵۸ م ص ۷۹.

۳۷ ــ رک: معانی القرآن و إعرابه ج ۱ ص ۲٦٤.

۳۸ ــ رک: مکی بن ابی طالب القیسی، مُشکل إعراب القرآن، تحقیق از: یاسین محمّد السواس، دمشق ۱۳۹٤ هـ . ق ۱۹۷٤ م ج ۱ ص ۱٤۰.

۳۹ ــ رک: أحکام القرآن، ابن العربی ج ۱ ص ۱٤۰.

٤۰ ــ رک: کنزالعرفان ج ۱ ص ۳۰۷ تا ۳۱۰.

٤۱ ــ رک: امین الدین ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی، تفسیر جوامع الجامع، مقدمه و تصحیح از: دکتر ابوالقاسم گرجی، از انتشارات دانشکدهٔ الهیّات و معارف اسلامی تهران، اسفند ۱۳٤۷ [جزء اول] و جلد دوم از انتشارات دانشگاه تهران، اسفندماه ۱۳۵۹ هـ . ش ج ۱ ص ۱۱۲.

٤۲ ــ رک: مسالک الافهام ج ۲ ص ۲۱۵.

٤۳ ــ رک: أقصی البیان ج ۱ ص ۳۸۳ و ص ۳۸٤.

٤٤ ــ رک: احکام القرآن ج ۱ ص ۲۸۵.

٤۵ ــ رک: اقصی البیان ج ۱ ص ۳٤۵.

٤٦ ــ رک: کَنْزالعرفان ج ۱ ص ۲٦۷.

٤۷ ــ رک: تفسیر الخازن ج ۱ ص ۳۲۵.

٤۸ ــ رک: ابوالبرکات ابن‌الانباری، متوفی به سال ۵۷۷ هـ ــ البیان فی غریب إعراب القرآن تحقیق از دکتر طه عبدالحمید طه در ۲ جلد، مصر، الهیئة المصرّیة العامة للتألیف والنشر، ۱۳۸۹ هـ ــ ۱۹٦۹ م ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱٤.

٤۹ ــ رک: فی ظلال القرآن ج ۵ ص ۵۹۱.

۵۰ ــ رک: مأخذ سابق ج ۵/ ۵۹۱ و ۵۹۲.

۵۱ ــ رک: شیخ الطائفة طوسی، تفسیر التبیان، تصحیح و تحقیق از: احمد حبیب قصیرالعاملی، مکتبة الامین نجف اشرف، افست بیروت، در ۱۰ جلد ج ۷ ص ۲۷۱ و ۲۷۲.

۵۲ ــ رک: البیان... ج ۲ ص ۱۷۳.

۵۳ ــ رک: کشّاف ج ۳ ص ۱۰

۵٤ ــ همان مأخذ و همان صفحه.

تفسیر در قرن چهاردهم هجری

در این مقال بر آن نیستیم که تمام تفاسیر نوشته شدهٔ در این قرن را بررسی کنیم و یا از آنها اسم، ببریم و آنها را، معرّفی و پیرامون آنها، بحث کنیم[1]، بلکه برآنیم تا از انواع تفاسیری که در قرن چهاردهم هجری نوشته شده و هر کدام صِبْغه و رنگ و نوع خاصّی دارد، بحث کنیم[2].

انواع مختلفِ تفاسیر، در قرن چهاردهم عبارت است از:

الف ــ تفاسیری که جنبه‌های علمی در آنها قوی است؛

ب ــ تفاسیری که جنبه‌های مذهبی در آنها بیشتر رعایت شده است؛

ج ــ تفسیری که جنبهٔ تاویلی و انحراف در آن، غلبه دارد؛

د ــ تفاسیری که از نظر ادبی اجتماعی، بیشتر در آنها بحث شده است.

الف: تفسیری که جنبهٔ علمی در آن قوی است، تفسیری است که مفسّر سعی کرده است تا بگوید در قرآن مجید از علومِ مختلف یا به‌طور تصریح و یا به طریق تلمیح و اشاره، بحث شده است. یکی از مهمترین این گونه تفاسیر، [**کشف الاسرار النورانیّة القرآنیة فی ما یتعلّق بالأجرامِ السّماویّة والارضیة والحیوانات والنباتات والجواهر المعدنیّة**] است که مردی فاضل و طبیب بارعی به نام: محمد بن احمد الاسکندرانی، از دانشمندان اواخر قرن سیزدهم هجری نوشته و تفسیری است بزرگ، در ۳ مجلّد به سال ۱۲۹۷ هجری، چاپ شده است.

مرحوم سید عبدالرحمٰن کواکبی، مرد اصلاح‌طلبِ عالَم اسلامی، کتاب

طبایع‌الاستبداد و مصارع الاستعباد را در قرن چهاردهم هجری نوشته و بر آن است که قرآن «شمس العلوم و کنزالحِکَم» است.

این گونه مفسّران برآنند تا به مصداق «...ولا رطبٍ ولا یابسٍ الاّ فی کتابٍ مُبین *».

(بخشی از آیهٔ ۵۹/ انعام)

در قرآن تمامِ مسائل علمی هست، مثلاً مسألهٔ حرکتِ کائنات را که دائم در حرکت هستند، قرآن هم گفته است:

«و آیةٌ لهم الارضُ المَیْتَةُ اَحْیَیْناها... و کلٌّ فی فلکٍ یَسْبَحُونَ» (یس/ ۴۰).

و نیز گفته‌اند: این که می‌گویند زمین از منظومهٔ شمسی جدا شده، قرآن هم گفته است:

«... اَنَّ السمواتِ والارضَ کانتا رَتْقاً فَفَتَقْناهما». (انبیاء/ ۳۰).

و یا مسألهٔ اِنشقاق[□] قمر از زمین را، قرآن هم گفته است:

«اَوَلَمْ یَرَوْا اَنّا نأتی الارضَ ننقصها مِن اطرافها...» (رَعْد/ ۴۱).

و نیز گفته‌اند: طبقاتِ ارض که هفت است، قرآن هم، چنین گفته است:

«اَللّهُ الذی خَلَقَ سَبْعَ سَمواتٍ و مِنَ الارضِ مِثْلَهُنَّ...» (طلاق/ ۱۲).

و نیز پس از تحقیق به این نتیجه رسیده‌اند که اگر کوهها نباشد، زمین در گردش و حرکت خود با اشکال روبروست، و جبالِ روی زمین سبب شده که حرکت زمین کمتر شود[۲]، قرآن هم گفته است:

«وَاَلْقی فی الارضِ رَواسِیَ اَنْ تمیدَ بِکُمْ» (نحل/ ۱۶ و لقمان/ ۱۰).

* این آیه با ملاحظهٔ صدر و ذیلش به هیچ وجه متضمّن چنان معنایی نیست، بلکه مراد از کتاب مبین در آیه لوح محفوظ است که تمام حوادث جهان از کوچک و بزرگ در آن تثبیت است و در حقیقت گنجینهٔ علم خداست.

□ علاّمهٔ طباطبائی، ذیل آیهٔ اقتربت‌الساعة وانشقّ القمر، نوشته است: مفسّرانی که اشاره به یک مطلب ریاضی کرده و گفته‌اند: «انشقّ القمر» اشاره است به یک حقیقت علمی که در عصر نزول آیه، کشف نشده بود و امروز حلّ شده و آن، جدا شدنِ کرهٔ ماه از زمین می‌باشد، قبول ندارد و آن را مردود دانسته؛ زیرا جدا شدن کرهٔ ماه از زمین، اشتقاق است و در آیه انشقاق آمده و انشقاق یعنی پاره شدنِ چیزی و دو نیم شدنِ آن، وجدا شدنِ چیزی را، از چیز دیگر، انشقاق نمی‌گویند. رک: المیزان فی تفسیر القرآن ج ۲۰ ص ۶۱ به بعد.

تفسیر طَنْطاوی

یکی از تفاسیر علمی قرن چهاردهم هجری **الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم** نوشتهٔ شیخ طنطاوی جوهری، متوفّیٰ به سال ۱۳۵۸ هجری است ٭ که در ۲۶ جزء و ۱۳ مجلّد چاپ شده است.

شیخ طنطاوی، به عجایب کون و بدایع طبیعت عشق می ورزیده و در آفرینشِ آسمان و زمین زیاد می اندیشیده و چون دیده است که بسیاری از مفسّران و علمای اسلامی در این باره، تفسیری ننوشته و هیچ یک از مفسّران و علماء به تفسیرِ قرآن مجید، از این جنبه ننگریسته اند، خود بر آن شده تا تفسیری بنویسد و عجایبِ کونیّه را با آیات قرآنی تبیین کند و آیات قرآنی را از دیدگاه عجایبِ طبیعی و صُنع خداوندی بررسی کند.

اصولاً، طنطاوی رسائل وکتبی همچون **نظام العالم والاسلام** و **جواهر العلوم والتاج المرصّع** و **جمال العالَم** و**النظام والاسلام** و **نهضة الامّة وحیاتها** نوشته و این نوشته ها به زبانهای مختلف هم ترجمه شده، ولی هیچ یک از این تألیف وی را راضی نکرده و از خدا خواسته است که او را موفّق گرداند تا تفسیری بنویسد وعلوم طبیعی و عجایبِ کونی را در آن بگنجاند و علوم بشری را با آیاتِ قرآن، منطبق سازد.

طنطاوی، بر آن است که در قرآن مجید ۷۵۰ آیه دربارهٔ امور زراعی و طبّی و معادن و حساب و هندسه و نجوم و مسائل فلکی و دیگر صناعات و علوم امروزی هست و حال آن که در مسائل فقهی بیش از ۱۵۰ آیه وجود ندارد[۴].

روی این اصول است که او تفسیری می نویسد که بنا به گفتهٔ خود او:

«ولقد وضعتُ فی هذاالتفسیر ما یحتاجه المسلم: من الاَحکام والاَخلاق و عجائب الکون، و اثبتُ فیه غرائبَ العلوم وعجائبَ الخلق ممّا یشوّق المسلمین والمسلماتِ، الی الوقوف علی حقائق معانی من الآیات البیّنات.»[۵].

٭ طنطاوی در سال ۱۲۸۷ هجری برابر ۱۸۷۰ میلادی به دنیا آمده و در سال ۱۳۵۸ هجری برابر ۱۹٤۰ میلادی، فوت شده است. رک: الأعلام، زرکلی، ط دوم ج ۳ ص ۳۳۳ ــ ۳۳٤.

طنطاوی خود اعتراف کرده که تفسیر وی، جنبهٔ اِلهامی دارد و توفیقاتِ ربّانی شاملِ حالش شده که توانسته چنین تألیفی را به مستضعفان عرضه کند؛ زیرا او برای اثر خود، در جهان سوم ارزشی قائل است و امیدوار است که تفسیر او یکی از اسبابِ پیشرفتِ مستضعفان در روی زمین باشد چه او به مسلمانان، خطاب می‌کند و می‌گوید:

در آیاتِ قرآنی تامّل کنید و به قرآن عمل کنید و بدانید که امروزه، دورانِ تجلّی نور اسلام است و زمانِ پیشرفت است و روزگار انقلاب علمی، سپس افزوده است که در قرآن مجید ۷۰۰ آیه وجود دارد که از عجایبِ طبیعت بحث کرده است[۵].

طنطاوی به صراحت نِدا درداده است که:

«یا أُمّةَ الاسلامِ آیاتٌ معدوداتٌ فی الفرائض اجتذبت فرعاً مِن علم الریاضیات، فما بالکم ایّها الناس بسبع مأیة آیة فیها عجائب الدنیا کلّها.»[۷].

با آن که مؤلّف، در نوشتنِ این تألیف زحماتِ فراوانی تحمّل کرده و تفسیر را در ۲۶ جزء و ۱۳ مجلّد نوشته و مجموعاً حدود ۱۰ هزار صفحهٔ چاپی مطلب نگاشته، ولی با وجود این، تفسیر **الجواهر** طنطاوی، مقبولیّتِ عام نیافته و بسیاری از علمای بلاد بر آن رَدّیه نوشته و حَتّی مملکتِ سعودی، اجازهٔ ورود تفسیر مزبور را به این کشور نداده است[۸].

مفسّر گرامی، در این تفسیر بزرگ در آغاز آیاتِ قرآنی را به اختصار لفظاً تفسیر کرده و تقریباً همان شیوهٔ مألوفِ مفسّران را رعایت داشته و به همان روشِ متداول، تفسیر کلماتِ قرآنی را باز گفته، لیکن هدفِ اصلیِ او طرحِ مباحثِ علمی است که بدانها لطائف و یا «جواهر» گفته است.

آنچه که در این بخش مورد بحثِ مفسّر قرار گرفته، آراء و عقاید دانشمندانِ شرق و غرب است در عصر جدید که وی، این عقاید را بازگفته تا به جهانیان ثابت کند که پیش از دست یافتنِ علمای امروز بدین مباحث، در قرآن کریم از آن علومِ بحث شده است.

«... و نزّلنا علیک الکتاب تبیاناً لکلّ شیءٍ...» (آیهٔ ۹۲/ نحل).

طنطاوی، برای توضیح هرچه بیشتر و برای این که خواننده، مسائل را بهتر درک کند، تصاویری از نباتات مختلف و حیوانات گوناگون و مناظر طبیعی و صُوَرِ

فلکی و نجومی را، به مناسبت، در تفسیر خود ترسیم کرده است تا، بدین وسیله، مسائل را بهتر مرکوز ذهنِ خواننده سازد. مثلاً، ذیل آیات:

«اَلَّذی خَلَقَ فسوّیٰ. والذی قدّر فهدیٰ. والذی اَخرَجَ المَرْعیٰ.» (اعلیٰ/ ۲ــ ٤).

چند جَوْهَرة (لطیفه) ذکر کرده است[۹].

«الجوهرة الاولیٰ فی عجائب الاشکال المتبلورة فی المعادن» می‌باشد.

و «الجوهرة الثانیة فی عجائب النباتات والاشجار کالنّخل والتین» می‌باشد.

و «الجوهرة الثالثة فی عجائب الحیوان» است.

طنطاوی، برای بحث پیرامونِ مسائل مزبور، تصاویر فراوانی در تفسیر خود از حَشَراتِ مختلف اعمّ از مفید و مضرّ، ترسیم کرده است[۱۰].

مفسّر یاد شده، در تفسیر خود گه‌گاه به انجیل استشهاد جُسته و انجیل معتبر به اعتقاد او همان انجیل «بَرْنابا» است که اصحّ اناجیل است. مثلاً ذیل آیهٔ:

«هوالذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً ثم استویٰ الی السماء فسوّاهُنَّ سَبْعَ سمواتٍ و هو بکلِّ شیءٍ علیم.» (بقره/ ۲۹)

در بحث از «سَموٰات السبع»، پس از آن که ملخّصِ نظر علماء را بیان کرده، متذکّر شده است[۱۱] که:

«و لَقَد ظهر اثر هذا فی انجیل برنابا و هوَ اَقربُ الأنجیلِ الی الحقّ».

و نیز ذیل آیهٔ:

«یا بنی اسرائیل اذکروا نِعْمَتی الّتی انعمتُ علیکم و اَوْفُوا بِعَهْدی اُوْفِ بِعَهْدِکم و اِیّای فَارْهَبُونِ» (بقره/ ٤۰).

ضمن این که از عهد مورد بحث، سخن گفته و آن را انجامِ طاعت و اجتنابِ از معاصی و یا نبوّتِ پیامبر خاتم دانسته، متذکّر شده که بسیاری از مطالبِ تورات را حذف کرده و تغییر داده‌اند و تنها انجیل «برنابا» دستخوش حوادث نشده است. عبارتِ طنطاوی چنین است:

«ولم یبقِ من الکتب السّماویّة کتابٌ لم تمتدّ الیه ایدی المغیِّرین اِلاّ انجیل برنابا الّذی کان سِرّاً مکتوماً عندالنصاریٰ قدیماً.»[۱۲]

طنطاوی در تفسیرِ خود، به حروف الفباء که تعداد آن ۲۹ حرف است [چنانچه الف هم به شمار آید] اشاره کرده و رابطهٔ آنها را با حروفِ مقطعهٔ قرآنی که در ۲۹ سوره آمده بررسی کرده و نیز از حسابِ جُمَل و حروفِ اَبْجَد که از یهود به مسلمانان رسیده و بسیاری از مسائل را با آن، بررسی کرده، سخن گفته است[۱۳].

«وَ اِذ قلتم یا موسیٰ لن نَصْبِرَ عَلیٰ طَعامٍ واحدٍ فَادْعُ لنا ربَّک یُخرِج لنا مِمّا تُنْبِت الارضُ مِن بَقْلها وِ قِثّائها و فُومها و عَدَسها و بَصَلها قال اَتستبدلون الَّذی هُوَ أدنیٰ بالَّذی هو خیرٌ...» (بقره/ ۶۱).

طنطاوی تحتِ عنوان «الفوائد الطبیّة فی هذه الآیة» بحثی را مطرح کرده و سپس نظریّاتِ اطبّای جدید را که باید از هوای پاک و غیر آلوده و ورزشهای بدنی و خوردنِ خوراکیهای ساده، بهره گرفت و از خوردنِ گوشت فراوان اِجتناب کرد، مطرح کرده، و سپس، افزوده است که این دستورها همان چیزی است که قرآن مجید گفته است:

«... اتستبدلون الّذی هو اَدنیٰ بالّذی هو خیرٌ...» (بقره/ بخشی از آیهٔ ۶۱).

که، در واقع، اِشارتی است به همین گونه دستورالعملها، زندگی ابتدایی که فقط به مَنّ و سَلْویٰ، اکتفا می‌شده و این دو خوراکی، بیماری به دنبال نداشته، بهتر است از زندگی دشوارِ همراه با تمدّن که خوراکیهایِ متنوّع رنگارنگ همراه آن باشد و بیماری‌زا.

سرانجام، وی چنین گفته است:

«فَلْیفهم المُسلمون کتابَ‌الله و بهذا فَلْیعملوا وَلْیُوصوا الآبْناءَ بالإقلال مِنَ اللّحمِ و تحریم شرب غیرالماء...»[۱۴].

طنطاوی، در بحث از آیه:

«وَ اِذ قال موسیٰ لقومه إنَّ الله یأمُرُکُم اَن تَذْبَحُوا بقرةً...» (بقره/۶۷).

پس از آن که تفسیر لفظی آیه را بیان می‌کند، بحثی را در باب «عجائب القرآن و غرائبه» مطرح می‌سازد[۱۵] و از مسألهٔ خواب مغناطیسی که عالمگیر شده، بحث می‌کند و می‌گوید[۱۵]:

«اَمّا مسألةُ التنویم المغناطیسی الذی عَمَّ الکُرَةَ الأرضیّة و صار عِلْماً یُدْرَس

رَسمیّاً و یستعان به فی علم الطبّ...».

طنطاوی، در بحث از آیهٔ مزبور، به علمِ اِحضار ارواح (درست‌تر: ارتباط با ارواح) اشاره می‌کند و بر آن است که علمِ احضارِ ارواح از همین آیه، استخراج می‌شود. او از مبدءِ این علم و کیفیّت انتشارِ آن میان ملل مختلف و فایدهٔ آن [که یقین به آخرت و ایمان به زندگیِ پس از مَوْت است] بحث می‌کند و می‌گوید:

«وَ اَمّا علم تحضیر الأرواح فإنّه مِن هذه الآیة استخراجه، اِنّ هذه الآیة تُتْلٰی والمسلمونِ یؤمنون بها حَتّٰی ظهر علم تحضیر الأرواح بامریکا اوّلاً ثُمّ بسائر اروبا ثانیاً. نبذةً مِنه لنعرف کیف کان مبدأ هذا العلم و کیف کان انتشاره بین الاُمَم، و فائدة هذاالعلم أنّ مَنْ صحت عنده احوال الأرواح و ظهورها، أیقن بالآخرة و بالحیاةِ بعدالموت إیقانا تامّاً...»[17]

این مفسّر، در بحثِ از آیهٔ: «یَومَ تشهدُ علیهم أَلسِنَتُهُمْ و أیدیهم و أرجلهم بما کانوا یعملون» (نور/ ۲٤).

و آیهٔ «أَلیوم نختم عَلٰی أفواهم و تُکَلِّمنا أیدیهم و تشهد أرجلُهم بما کانوا یکسبُون» (یس /٦٥).

می‌نویسد: آیا استدلال به آثارِ اَقدام و اَرجُل (= پاها) و آثارِ اَصابِع و انگشتان که در روزگار ما علمی، مستقلّ و حائز اهمیت شده است، همان چیزی نیست که قرآن بدان اشاره کرده؟ و آیا اینها از معجزات و غرائب قرآنی نیست؟!

و خلاصه این که، تفسیر جواهرشیخ طنطاوی، دائرة المعارفی است که از علوم گوناگون سخن گفته و در آن همه چیز هست و همان‌طور که دربارهٔ «تفسیر کبیرِ» امام فخر رازی گفته‌اند:

«فیه کلُّ شیءٍ الاّ التفسیر».

در باب تفسیر جواهر طنطاوی همین عبارت صادق‌تر است. (البته با قدری اغراق گویی).

طنطاوی بر آن است که:

«إنّ القرآن قد جاءَ متضمّناً لِکلّ ماجاء و یجیئ به الإنسان مِنْ علومٍ و نظریّات و کلّ ما اشتمل علیه الکَون مِن دَلائل و أحْداث».

و این نظریّه را از آن جهت، ابراز می‌دارد تا که آیهٔ:

«... ما فرّطنا فی الکتاب مِنْ شیءٍ...» (انعام/ ۳۸).

تحقق یابد[۱۸].

ولی بهتر آن است که بگوییم: قرآن کتابِ تربیت است و هدایت، هدایت نوع بشر به یک زندگیِ به تمام معنا انسانی و سعادتمندانه. درست است که قرآن خود نیز گفته است:

«... و نزّلنا علیک الکتاب تِبْیاناً لکلّ شیءٍ و هُدیً و رحمةً و بُشریٰ للمؤمنین» (آیهٔ ۹۲/ نحل).

یعنی: ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیان کنندهٔ همه چیز است، ولی در دنبالهٔ آیهٔ «هُدیً و رحمةً و بُشریٰ للمسلمین» گفته است یعنی آنچه که به تأمینِ یک زندگی سعادتمندانهٔ انسانی کمک کند، در این کتاب، هست، آنچه انگیزهٔ انسان بر کشف و جستجوی اسرار طبیعت و قوانینِ آفرینش باشد در این کتاب وجود دارد و نه جزئیّاتِ آنها.

این که برخی می‌گویند: همه چیز در قرآن هست؛ تمام اسرار علوم طبیعی، فورمولهای ریاضی، جزئیّاتِ علم تشریح، نام و نشانی داروها، راه پیشگیری و درمان بیماریها، همه در قرآن وجود دارد. و با اندک تناسبی، آیاتِ قرآنی را بر یک سلسله فرضیّاتِ علمی [ونه حقایق مسلّم و قطعی] تطبیق می‌کنند، خود یک اشتباه بزرگ است؛ زیرا فرضیّات علمی، پیوسته در حال تغییر و دگرگونی است و آیاتِ قرآنی یک واقعیّاتِ ثابتِ لایتغیّر. و تطبیق یک واقعیّتِ ثابت بر یک سلسله امورِ متغیّر منطقی نیست! بسیاری از فرضیه‌های علمی، در پرتو اکتشافات علمی جدید، ممکن است تغییر یابد، پس چگونه این فرضیّهٔ دگرگون شده را می‌توان با آن آیات که وَحْیِ آسمانی است و خطا و اشتباه در آنها راه ندارد، تطبیق داد؟!

البتّه، گاه ممکن است که یک مسألهٔ علمی در لابلایِ آیاتِ مربوط به اسرار آفرینش و توحید و مسائلِ ایمانی، تصریح شده باشد همان‌طوری که در آیهٔ:

«وَتری الجبالَ تحسَبُها جامِدَةً وَ هِی تمرّ مَرَّالسحاب صُنْعَ اللهِ الّذی أتْقَنَ کُلَّ شیءٍ إنّه خبیرٌ بما تفعلون» (نمل/ ۹۱).

به حرکت زمین اشاره شده، ولی نباید فراموش کرد که تکیهٔ قرآن بر اخلاق است و هدایت و بهتر زیستن انسانها.

در آغاز همین سورهٔ نَمْل، قرآن گفته است:

«تلک آیاتُ القُرآن و کتابٍ مبین. هُدیً و بُشریٰ للمؤمنین» (نمل/ ۲ ــ ۳).

البته برخی که در حُسن نیّت آنان هم تردید وجود ندارد، از روی ایمان محکم می‌گویند که: تمام علوم و اختراعاتِ امروز در قرآن مجید هست و به آیهٔ:

«... ولا رطبٍ و یابسٍ الاّ فی کتابٍ مُبین» (انعام/ ۵۹) استناد می‌کنند و می‌گویند: علم نجوم، زیست‌شناسی، صنعت استخراج فلزات همه در قرآن هست. ولی بهتر است که بگوییم قرآن یک کتاب و یک مجموعهٔ قوانین و یک راهنمای زندگی برای انسانهاست، تکیهٔ قرآن بر اخلاق است، یکی از مَبادیِ بزرگ قرآن پس از پرستش خدای یکتا، اخلاق است، اخلاقی که بر تقوا تکیه دارد و چون بر تقوا تکیه دارد پایه های اخلاق اسلامی از فولاد استوارتر است. مثلاً، اسلام، ملاکِ شاخصیّت یک فرد را بر تقوا دانسته و گفته است:

«... إنّ اکرمکم عندالله اتقیکم...» (حجرات/ ۱۳).

بسیاری از مفسّران و قرآن‌شناسان معاصر، شیوهٔ شیخ طنطاوی را در تفسیر نپسندیده و بر او اعتراض کرده‌اند، همچون شیخ محمود شلتوت که در مجلهٔ الرسالة (سال نهم، شماره های ۴۰۷ و ۴۰۸) به این گونه تفاسیر اعتراض کرده و نیز شیخ امین الخَوَلیٰ و محمد رشید رضا هم بر این گونه مفسّران اعتراض کردند و شیوهٔ مفسّرانی را که به روش امام فخر رازی تفسیر بنویسند و در تفسیرشان از علوم ریاضی و طبیعی و دیگر مباحث علمی، بحث کنند، نپسندیدند.

شیخ محمد مصطفیٰ مَراغی با آن که زحماتِ مؤلّفِ تفسیر الجواهر را ستوده ولی تفسیر مزبور مورد قبولِ ایشان هم واقع نشده است.*

* بحث رابطهٔ قرآن با علوم، به همین جا ختم نمی‌شود و در خور یک مقاله و یا رسالهٔ جداگانه است که ان شاء الله در آینده در مجلهٔ مشکوة طرح خواهد گردید. م

ب ـ تفاسیر مذهبی:

یکی از کهن‌ترین اشتغالاتِ علمی مسلمانان، بحث در بیانِ معانیِ آیاتِ قرآن مجید و کشف مقصود کلام خدا بوده است. بدین معنا که از همان قدیم، بحث در آیاتِ قرآنی وجود داشته به‌طوری که برخی در تفسیرهای خود فقط به نقل روایات و اقوال صحابه و تابعین اکتفا می‌کردند. متکلّمان سعی کردند که آیات را بر طبق افکار خود تفسیر کنند، فلاسفه نیز آنچه را که با بحثهای فلسفی، سازش داشت پذیرفتند و بقیّه را تأویل کردند، متصوّفه هم ظواهر آیات را کنار گذاشتند و یک سلسله مطالب از خود بافتند، در صورتی که لازم بود علاوه بر توجّه داشتن به باطنِ آیات، به ظواهر هم توجّه کنند.

فِرَق مختلف مذهبی هر یک بنا به اعتقاداتِ مذهبی خود، قرآن را تفسیر کردند. در قرن چهاردهم اهل تسنّن نیز تفاسیر فراوانی نوشتند وآیاتِ قرآنی را بنابر اعتقادات خود، توجیه کردند، همان‌طوری که شیعهٔ امامیّه نیز خطِ مشیِ خود را دنبال کرد و در تفاسیر هر یک اعتقاداتِ مذهبی بخوبی نمایان است. مثلاً، در تفسیر **آلاء الرحمٰن فی تفسیر القرآنِ** شیخ محمد جواد بلاغی نجفی، متوفّیٰ به سال ۱۳۵۲ هجری، این خطِ مَشْی بخوبی مشهود است.**

تفسیر مزبور، از سورهٔ فاتحه الکتاب آغاز و به آیهٔ:

«والّذین آمنوا و عملواالصالحات سنُدخِلُهم جنّاتٍ تجری مِن تحتِهاالأنهار

** دکترذَهَبی، علاوه بر این که در جلد دوم ص ۳۶ **التفسیر والمفسّرون** این عبارت غرض‌آلود را نوشته «والحق ان الشیعة هم‌الذین حرّفوا و بدّلوا فکثیراً ما یزیدون فی القرآن ما لیس منه...» و علاوه بر این که در جلد دوم ص ٤٤ همان کتاب که «اهمّ کتب التفسیر عندالامامیّة الاثنیٰ عشریة» را بر می شمارد فقط ۱۳ کتاب تفسیر برای شیعه برشمرده، از تعصّب برای این که اِشارتی طنزآلود داشته باشد می نویسد:

تفسیر «آلاء الرحمن» نجفی به آیهٔ:

«انّ الّذین کفروا بآیاتنا سوف نصلیهم ناراً» (مائده / ٥٦).

ختم می شود؛ در صورتی که چنین نیست و تفسیر ایشان به آیهٔ:

«والذین آمنوا و عملواالصالحات سندخلهم جناتٍ تجری من تحتهاالانهار خالدین فیها ابداً» (نساء / ٥۷). ختم می شود.

خالدین فیهاً أبداً» (مائده/ ۵۷).

ختم می‌شود. تفسیر مزبور در دو جزء نوشته شده و در یک مجلّد به چاپ رسیده است.

این مفسّر، در مقدّمهٔ جزء اوّل از اعجاز و این که قرآن برای عرب معجزه بوده و این که در هر عصری چیزی حائز اهمیّت بوده و معجزه محسوب می‌شده، سخن گفته و افزوده است که مثلاً، در عصرِ موسیٰ به علّتِ صناعتِ سحر، موسیٰ از معجزهٔ عصا، بهره برد و در روزگارِ مسیح به علّتِ رواجِ علم طبّ در فلسطین، معجزهٔ عیسیٰ هم، شفاء اَبرص و اَعمیٰ و اَکْمَه بوده ـ خارج از حدود قوانینِ طبّ و مقارن ظهور پیامبر اکرم «ص» قومِ عرب از لحاظ کلام و شعر، پیشرفتی داشت و تنها چیزی که می‌توانست برای آنان معجزه باشد، کلامِ برتر و گفتارِ شیواتر از گفتارِ خود آنان بود، این بود که قرآن با آن بلاغت و فصاحتِ برتر، می‌توانست برای آنان معجزه به‌شمار آید.

بلاغی نجفی، در مقدّمهٔ تفسیر خود، اعجاز قرآن را از جنبه‌های گوناگون بررسی کرده و قرآن را از این جهت که نظامِ تشریعیِ عادلانه‌ای در آن وجود دارد، معجزه دانسته؛ زیرا مفسّر مقرّرات و قوانین قرآنی را با نظامهای جور و ستم مقایسه کرده و نتیجه گرفته که آن‌گونه شرایع از فکر سخیفِ بشر سرچشمه گرفته و شریعتِ اسلام از منبع وَحی الٰهی[۱۹].

مفسّر، از جنبهٔ اخلاقی هم قرآن را معجزه دانسته و بر آن است که قرآن در دوران توحّش و بربریت عرب، نازل شده و زمانی که عرب در ظلمتِ جهل فرو رفته بود، انوار نورانی قرآن، دنیای تاریک عرب را روشن ساخت و مسائل اخلاقیِ آن همچون آیهٔ:

«إنّ اللّٰه یَأمُرُ بالعدلِ والإحسان و إیتاءِ القُربیٰ وینهیٰ عن الفحشاءِ والمنکر یعظکم لعلّکم تذکّرون»* (نحل/ ۹۲)

و آیهٔ: «إنّما المؤمنونَ إخوةٌ فأصلحوا بین أخویکم...» (حجرات/ ۱۱)

* ابوالسعود محمد بن محمد عمادی، متوفّی به سال ۹۵۱ هجری در تفسیر خود، ذیل آیهٔ مزبور، از قول ابن مسعود نوشته است: «هی أجْمَعُ آیة فی القرآن لِلخیر والشرّ ولولم یکن فیه غیر هذهٖ الآیةِ الکریمةِ لکَفَتْ فی کونه تبیاناً لکل شیء...» و افزوده است که فعل مضارع «یَأمُرُ» در این آیه، «للافادةِ التجدّد والاستمرار...» می‌باشد[۲۰].

و آیهٔ: «یا أیُّها الَّذینَ آمنوا لایسخَرْ قومٌ من قوم... ولا تَلْمِزوا أنْفُسکُم ولا تنابَزوا بالألقاب...» (همان/ ۱۲).

و آیهٔ: «یا أیُّهاالَّذین آمنوا اجتنبوا کثیراً من الظّن إنّ بَعْضَ الظَّنِّ إثمٌ ولا تجسّسوا ولا یغتَبْ بعضُکم بعضاً...» (همان/ ۱۳).

و بسیاری از آیاتِ دیگر قرآنی که جنبهٔ اخلاقی دارد و می‌تواند جوامع را به سعادت رهنمون باشد اگر باتوراتِ متداولِ میان یهود و اناجیلِ اربعهٔ موجود، مقایسه شود، به اعجازِ این آیات از جنبهٔ اخلاقی نیز معتقد خواهیم شد.

این مفسّر، ذیل آیهٔ:

«و من النّاس مَنْ یَشْری نفسَه ابتغاءَ مرضاةِالله...» (بقره/ ۲۰۶).

بنا به اعتقاد شیعهٔ امامیّه و به نقل از تفسیرِ تبیان و به روایت از امام محمد باقر علیه السلام نوشته است[۲۱]:

«إنّه قال نزلت فی علّیٍ (ع) حینَ باتَ علیٰ فراش رسول‌الله «ص» لمّا أرادتْ قریش قتْلَهُ (ص).

او، در این باب، اقوال فراوانی را روایت کرده و از امام، زین العابدین علیه‌السلام، نیز نقل کرده است که:

«قال: أوّلُ مَنْ شَریٰ نفسَه ابتغاء مرضاةِالله علیٌّ بن ابی طالب عند مَبیته عَلیٰ فِراش رسول‌الله «ص»»[۲۲].

وی، ذیل آیهٔ:

«فتلقّیٰ آدمُ مِنْ ربّه کلماتٍ فتابَ علیه إنّه هوالتّواب الرحیمُ» (بقره/ ۳۸).

دربارهٔ تفسیر «کلمات» از ابن عباس روایت کرده که از رسول خدا در این باره سؤال کردم «سألته عن الکلمات التی تلقّاها آدمُ مِنْ رَبّه قال: سُئِل بحقّ محمد و علیّ و فاطمة والحسن والحسین علیهم السلام فتابَ علیه و رُوِیَ عن طریق الإمامیّة نحو ذلک...»[۲۳]

نویسندهٔ آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن در ذیل آیهٔ:

«... فما استمتعتم به منهنّ فآتوهُنَّ اُجورَهُنَّ فریضةً...» (نساء/ ۲۴).

نوشته است: «فاء» در این آیه، برای تفریع است. بنابراین، استمتاع و بهره‌بردن از زنان

ماورای محرّمات، حلال است و آیه در مقام تشریع است و ناظر به نوعِ خاصّی از نکاح. و اصولاً التمتع: هوالانتفاع الموقّت المحدود المبتّی علی الانقطاع کما یدلّ علیه الفاظ المتاع والتمتیع و ما یشتق من ذلک فی القرآن بحسب موارده...»

و نیز از جملهٔ «فآتوهُنَّ أُجُورَهُنَّ» می‌توان استنباط کرد که منظور ازدواج موقّت است. این مفسّر، در این‌باره اقوال مختلفی را نقل کرده و در صفحاتی روایاتِ گوناگونِ مربوط به این موضوع را ذکر کرده است[۲۴].

بلاغی نجفی در تفسیر آیهٔ:

«أَمْ یَحْسُدون الناسَ عَلیٰ ما آتاهم الله مِنْ فضلِه...» (نساء/ ۵٤).

از امام باقر و امام صادق علیهما سّلام، نقل کرده که گفته‌اند: «نَحْنُ المَحْسُودون» و ما خاندان، رسالت و وَحی هستیم که مورد حَسَد دیگران قرار می‌گیریم[۲۵].



ج ـ تفسیر انحرافی و تأویلی:

از روزگاران پیشین گروهی در این اندیشه بودند که به اسلام لطمه زنند. یکی از راههای لطمه‌زدن، این بود که آیاتِ قرآنی را به شیوه‌های نادرستی تأویل کنند که با اصل معنایِ قرآن، منافات داشت.

در دوران معاصر نیز گروهی، مطابق خواسته های خود، قرآن را تأویل کردند و آراءِ سخیف و افکارِ نادرست خود را در آن، گنجاندند. انگیزهٔ برخی کسبِ شهرت بود و خواستند بدین وسیله مشهور شوند؛ این بود که به مفسّرانِ قدیم تاختند و افکارِ آنان را نادرست جلوه دادند و از خود افکارِ نوی ابداع کردند که با معنایِ واقعی آیات مُباین بود. برخی هم، به علّتِ کم‌مایگی و بهرهٔ اندکِ از علم، پنداشتند که با همان اندک مایه و بضاعت مزجاة، راسخانِ در علم هستند، این بود که به تفسیر و تأویل آیاتِ قرآنی پرداختند.

اینان بدون آگاهی از معنایِ لغوی کلمات و بدون آشنایی از رموزِ بلاغت و بدون این که از مسائل مختلف آگاه باشند، آزادانه در بابِ قرآن و تفسیر آن، سخن گفتند.

در این مقال، برآن نیستیم که از این گونه مفسّران، نامی ببریم، ولی برای نمونه برخی از تأویلات و سخنانِ واهیِ آنان را نقل می‌کنیم

اینان گفته‌اند که در آیهٔ:

«والسّارق والسّارقة فاقطعُوا أيديهما جَزاءاً بما كَسَبا نكالاً من الله*...» (مائده/ ۳۸).

فعل امرِ «اِقطعوا» برای اِباحة است و نه وجوب و امر در این آیه همچون آیه: «يا بني آدَمَ خُذُوا زينتكم عِنْدَ كلِّ مَسْجِدٍ**...» (اعراف/ ۳۱) می باشد و برای وجوب نیست و بنابراین، «قطع ید سارق» حَدّ واجب نمی باشد و ضرورتی ندارد که دستِ دزد قطع شود واین مسأله، از مسائلی است که ولیّ امر، می تواند در آن، تصرّف کند و بنا به اقتضای زمان و مکان، تغییر یابد[۲۵]. در جواب این مفسّر باید گفت: اوّلاً این سخن با سنّتِ پیامبر اکرم مباینت دارد، ثانیاً جملهٔ «جَزاءً بما كَسَبا نكالاً من الله» خود قرینه ایست به این که، این کیفر لازم است و چنین عقوبتی، نتیجهٔ کار خودشان است و باید این کیفر اجرا شود و نیز کلمهٔ «نکال» هم که در لغت به معنایِ لجام و افسار است، مجازاً به هر کاری که از اِنحراف، جلوگیری کند، اطلاق می شود، در واقع به معنایِ مجازاتی است که به منظور پیشگیری و ترک گناه انجام شود. هدف از اِجرای این حکم هم بازگشت به حقّ و عدالت است.

[البته قطع یدِ سارق شرایطی هم دارد که بدونِ وجودِ آن شرایط، اِقدام به بریدن دستِ سارق نمی شود].

برخی که این مجازاتِ اسلامی را خشونت‌آمیز دانسته، گفته‌اند: اگر بنا شود که این حکم، در دنیایِ امروز، عمل شود باید بسیاری از دستها را بُرید. البته، باید دانست که اسلام مجموعهٔ احکامی است که اجرای آنها در اجتماع سببِ عدالتِ اجتماعی می‌شود و بریدنِ چند دستِ خطاکار، برای اَمنیّتِ یک ملّت ضرورت دارد.

* یعنی: دستِ مرد و زنِ دزد را به کیفرِ اعمالی که انجام داده‌اند به عنوان یک مجازاتِ اِلٰهی قطع کنید.

** یعنی: ای فرزندان آدم، زینتِ خود را به هنگام رفتن به مسجد با خود بردارید که هم می تواند اشارتی باشد به زینتهای جسمانی که شامل پوشیدن لباسهای مرتّب باشد و هم می تواند شامل زینتهای معنوی باشد یعنی صفات انسانی و ملکات اخلاقی.

مسألهٔ قطع ید سارق، یک سنّتِ اسلامی است که در حدودِ یک هزار سال قبل، سؤال کننده‌ای از سیّد مرتضیٰ ــ علم الهُدیٰ ــ پرسیده است:

یدٌ بِخمْسِ مئینَ عَسْجَد ودیت ما بالُها قطعت فی ربع دینار

یعنی: دستی که دیهٔ آن پانصد دینار است، چرا به خاطر یک رُبع دینار بریده می‌شود؟

سیّد مرتضیٰ در پاسخ سوآل او، متقابلاً، این شعر را سرود:

عِزُّ الأمانَةِ أغلاها و أرْخصها ذُلُّ الخیانَةِ فافهم حِکْمةَ البارِی

یعنی: عزّت امانت آن دست را، گران‌قیمت کرد و ذلّ خیانت بهای آن را پایین آورد، فلسفهٔ حُکم خدا را بدان[۲۷].

و نیز گفته‌اند که در آیهٔ:

«الزانیةُ والزانی فاجلدوا کلّ واحد منهما مائةَ جلدة ولا تأخُذْکُمْ بهما رَأفةٌ فی دین الله... وَلْیَشْهَدْ عَذابَهما طائِفَةٌ مِنَ المؤمنین» * (نور/ ۲).

هم امر، برای إباحه است و نه وجوب، و چه خوبست که در شریعت، تیسیر بر تعسیر و تخفیف بر تشدید مقدّم داشته شود[۲۸].

در پاسخ این مفسّر باید گفت: دستور قاطع دربارهٔ زن و مرد زنا کار این است که به هر یک صد تازیانه زده شود؛ زیرا دنبالهٔ مطلب هم، عبارتِ «ولا تأخُذْکُمْ بهما رأفةٌ فی دین الله» آمده و این عبارت، مبیّنِ آن است که نباید در اجرایِ این حَدِّ الٰهی گرفتار رأفت شوید. علاوه بر این، بخشِ پایانی آیه هم، قرینهٔ دیگری است برای اِجرای حکم؛ زیرا قرآن گفته است:

«وَلْیَشْهَدْ عذابَهما طائفةٌ مِنَ الْمؤمنین».

حضورگروهی از مؤمنان، درصحنهٔ مجازات تنها برای این است که مجازات و کیفر آنان سببِ عبرت و تنبّهِ دیگران هم بشود. خلاصه این‌که تمامِ قرائن حاکی است‌که امرِ «فَاجلدوا» برای وجوب است و نه إباحة.

مفسّرانی که تفسیر آنان صِبْغهٔ اِلحادی و تأویلی دارد، مُنکِر وجود جنّ نیز شده

* یعنی: زن و مرد زنا کار را هریک صد تازیانه بزنید و هرگز در دین خدا رأفت (محبّت کاذب) شما را نگیرد.

و صریح آیاتِ قرآنی را تأویل کرده و در بابِ «جنّ» در آیهٔ:

«قل اُوحِیَ إلَی أنّه استمع نفرٌ من الجنّ فقالوا إنّا سَمِعْنا قرآناً عجباً. یهدی إلی الرُّشد» (جنّ/۱و۲). گفته اند:[۲۹] «إنّ الجنّ قبیلةٌ من العَرَب»، که البته، تأویل مزبور با صریحِ آیاتِ قرآنی، منافات دارد و بهتر است در این باره سخنِ علاّمه طباطبائی را نقل کنیم که گفته است[۳۰]:

«الجنّ نوعٌ من الخلق مستورون من حواسّنا یُصدِّق القرآن الکریم بوجودهم و یُذکَر أنّهم بنوعهم مخلوقون قبل نوع الإنسان و أنّهم مخلوقون من النّار کما أنّ الإنسانَ مخلوقٌ من التُّراب» روانشاد، علاّمه، جنّ را نوعی از مخلوقات خدا دانسته که از حواسّ ما پوشیده و پنهان هستند و قرآن مجید، وجودِ چنین موجوداتی را تصدیق کرده و گفته است:

این نوع از مخلوقات قبل از نوع بشر خلق شده و از جنسِ آتش هم خلق شده، همان‌طوری که نوع بشر، از خاک آفریده شده است.

سپس، مرحوم طباطبائی به آیاتی از قبیل:

«والجانَّ خَلَقناهُ من قَبْلُ مِنْ نارالسَّموم (حجر/ ۲۷) استناد کرده و در بابِ این که این نوع از موجودات مانند دیگر موجودات نر و ماده دارند و ازدواج و توالد و تکاثر هم دارند به آیهٔ:

«و أنّه کانَ رجالٌ من الإنس یعوذون برجالٍ من الجنّ... *» (جن/ ۶).

استشهاد جسته و بر آن است که «جنّ» هم مانند «انس» مؤمن و کافر دارند که برخی صالح هستند و بعضی فاسد و برای این موضوع نیز به آیاتی استدلال جسته است[۳۱].

جالب توجّه این که علاّمه مرحوم، در همین سوره به نتیجهٔ آیات که تسجیلِ نبوّت پیامبر اکرم و وحدانیّت خدا در ربوبیّت و نیز مسألهٔ معاد است، اشاره کرده و سپس دقایق آیات [مثل این که مفعول کلمهٔ «استمع» که قرآن باشد به قرینه، حذف شده و معنای «نَفَر» که جماعت ازسه‌تا نُه را شامل می‌شود و معنای «عجب» که چیزی

* یعنی: و این که مردانی، از انس بودند که به مردانی از جنّ پناه می‌بردند.

است که آدمی را به شگفتی وا می‌دارد] همه را بیان کرده و برای خواننده توضیح داده و سپس افزوده است که اگر قرآن را «عَجَب» خواندند برای این بوده که کلامی است خارق‌العاده، هم در الفاظ و هم در معانی.

نویسندهٔ المیزان، سپس گفتاری پیرامونِ «جنّ» بیان کرده و با آیاتِ قرآنی مطالب خود را توضیح داده و دربارهٔ این موجود، اطّلاعاتی به خواننده داده است.

الهدایة والعرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن تالیف ابوزید الدمنهوری

تفسیر مزبور از جمله تفاسیری است که در محیطهای علمی و دینی سر و صدای زیادی به‌پا کرد و مردانِ دینی «الازهر» را واداشت که با مولفِ آن مناظره و مباحثه کنند و پس از مباحثه به این نتیجه رسیدند که نویسنده، هدف شهرت و شهوتِ اشتهار داشته و تنها راه رسیدن بدین مقصود را، در آن دانسته که تفسیری بنویسد و کلامِ خدا را تحریف کند و معانیِ واقعیِ آیات را دگرگون جلوه دهد تا بدین وسیله شناخته و معروف شود.

و به همین جهت اولیای مذهبی مصر، دستور دادند که کتاب از دسترسِ مردم دور گردد؛ زیرا آن را از کتب مضلّه، تشخیص دادند.

دکتر ذهبی نوشته است[۳۲]: توانستم به یک نسخه از کتاب که در آرشیو کتبِ مضلّهٔ دارالکتب المصریّة بود، دست یابم و آن را مطالعه کنم و اطّلاعاتی از محتویاتِ کتاب، به دست آورم.

دکتر ذهبی که تفسیر مزبور را، مطالعه کرده، نوشته است: بر آن نیستیم که اباطیل و اضالیل او را تماماً بنویسم، لیکن برای توضیح و روشن شدنِ اذهان، برخی از نظریّاتِ مفسّر را می‌نویسم تا معلوم گردد که این مفسّر تا چه اندازه، منکرِ مسائلی است که قرآن و سنّت و اجماعِ امّتِ مسلمان، به آنها اعتقاد دارد؛ زیرا مفسّر، معجزاتِ انبیاء را قبول ندارد و برای هر یک از آن معجزات، تأویلاتِ خاصّی قائل است، مثلاً، در بحث از آیهٔ:

«... أنّی قد جئتکم بآیةٍ مِن ربّکم أنّی أخلُقُ لکم مِنَ الطّینِ کهیئةِ الطّیْرِ فأنْفُخُ فیه فیکون طَیْراً بإذن الله و أُبْرِئُ الأکمَه والأبْرَصَ و أُحْیِ الموْتی بإذن الله و

أُنَبِّئُكم بما تأكلونَ و ما تدّخرون في بيوتكم إنّ في ذلك لآيةً لكم إن كنتُمْ مؤمنين *.»
(آل عمران/۴۹).

قرآن از معجزهٔ عیسیٰ سخن گفته و مسألهٔ ایجاد حیات را به فرمان خدا، طرح کرده و سپس به درمانِ بیماریهایی صعب‌العلاج یا غیر قابلِ علاج، اشاره کرده و از قولِ عیسیٰ گفته است که می‌توانم اکمه (= کور مادرزاد) و اَبْرَص (= مبتلیٰ به بیماری پیسی) را درمان کنم و نیز گفته است که می‌توانم مردگان را هم زنده کنم و نیز افزوده است که من می‌توانم از آنچه شما خورده‌اید و یا آنچه در منازلِ خود ذخیره کنید، خبر بدهم [یعنی می‌توانم از یک منبع غیبی الهام بگیرم و از مغیبات خبر دهم].

لیکن نویسندهٔ کتاب **الهدایة والعرفان فی تفسیرالقرآن بالقرآن** نوشته است[۳۳]:

کلمات جنبهٔ تمثیلی دارد و منظور از «اَکْمَه»: مَنْ لَیْسَ عِنْده نظرٌ، می‌باشد و «اَبْرَص» هم یعنی کسی که متلوّن است و عیسیٰ از لحاظ روحی و فکری اینان را درمان می‌کند و نه از نظر جسمی.

از مجموعِ گفته‌های نویسندهٔ تفسیر، چنین استنباط می‌شود که خدای بزرگ، عیسیٰ را، برای قوم خود به نبوّت فرستاد تا نفوس و روح آنان را شفا دهد و قلوبِ مُردهٔ آنان را به نور علم زنده گرداند. بنابراین، چیز خارق‌العاده‌ای، انجام نشده است.

ولی علاّمهٔ طباطبائی: ذیلِ آیهٔ مزبور نوشته است:[۳۴]

در این آیه، آوردنِ کلمهٔ «بإذن‌الله» برای آن است که بفهماند صدور این معجزات، به اذن خدای متعال است و من در آن، استقلالی ندارم و حتّیٰ عبارتِ «بإذن‌الله» بعد از هر معجزه تکرار شده تا سببِ گمراهی نشود و معلوم گردد که تمامِ معجزات، همچون: آفریدنِ مرغ ــ زنده کردنِ مردگان همه با اذن خدا بوده و همهٔ مقیّد به أمرِ اوست. علاوه بر آن، دو آیهٔ بعد هم گفته است:

* یعنی: من نشانه‌ای از طرف پروردگار شما برایتان آورده‌ام، من از گِل چیزی به شکل پرنده می‌سازم، سپس در آن، می‌دمم و به فرمان خدا پرنده‌ای می‌گردد و کور مادرزاد و مبتلایانِ به بَرَص «پیسی» را بهبودی می‌بخشم و مردگان را زنده می‌کنم و از آنچه می‌خورید و در خانهٔ خود ذخیره می‌کنید به شما خبر می‌دهم، مسلّماً در اینها نشانه‌ای برای شما هست، اگر ایمان داشته باشید.

«إنّ الله ربّی و ربّکم فاعبدوه هذا صراطٌ مستقیم *»

و نیز نویسندهٔ کتاب الهدایة والعرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن مُنکر تکلّم عیسیٰ مسیح در مَهْد (گهواره) می‌باشد و لذا آیهٔ «ویُکلّم الناس فی المهد وکَهْلاً و من الصالحین **» (آل عمران/ ۴۶)

را چنین تأویل می‌کند و می‌گوید[۳۵]: «فی المهد: فی دَورالتمهید للحیاةِ و هو دَور الصّبا»

در واقع خواسته است بگوید در دوران کودکی، استعداد و آمادگی سخن گفتن را یافته است، همان‌طوری که در زمان کهولت، اراده و قدرتِ او سستی نیافته است و شاید هم بتوان گفت که معنایِ عبارت این است: «یکلّم الناسَ الصغیرَ مِنْهم والکبیر عَلامةً علی تواضعه و مباشرة دعوته بنفسه» یعنی: به واسطهٔ تواضع و فروتنی اش با خرد و کلان، سخن می‌گفت و آنان را با دعوت خود آشنا می‌کرد.

لیکن نویسندهٔ تفسیر المیزان، معنا و تفسر آیهٔ مزبور را به خوبی روشن کرده و نوشته است[۳۴]:

مَهْد: چیزی است که برای طفل تهیّه می‌کنند و آن را گهواره گویند. «کَهل» هم از مادّه کهولت است و آن زمانی است که انسان از جوانی گذشته و هنوز به پیری نرسیده باشد. علاّمهٔ طباطبائی در ذیلِ همین آیه افزوده است که در سال دوم ولادت، ممکن است طفلی کم و بیش سخن گوید، پس سخن گفتن طفل در گهواره فی حدِّ نفسه از خوارقِ عادات نیست، لیکن ظاهر آیه می رساند که عیسیٰ در گهواره مانند آدمِ کامل و عاقل ــ که سخنش موردِ اعتناء و توجّهِ عقلا واقع شود. سخن می‌گفته و لذا خارق العاده بوده است.

علاوه بر این، از آیاتِ سورهٔ مریم هم استنباط می شود که سخن گفتنِ عیسیٰ با مردم در همان ساعاتِ اوّلیهٔ ولادتِ او بوده است، آن‌جا که مریم طفل خود را در آغوش می‌گیرد و به میانِ قومِ خود می آید و آنان از روی سرزنش می‌گویند:

*یعنی: همانا خداست پروردگار من و شما، او را بپرستید که همین است راه راست.

** یعنی: عیسیٰ در گهواره و سنّ کهولت با مردم سخن گوید و او از جملهٔ صالحان و نیکویان جهان می باشد.

«یا اُختَ هارونَ ما کانَ أبوکِ إمرءَ سَوْءٍ و ما کانت أُمُّکِ بَغِیاً فَأشارَتْ إلیه، قالوا کیفَ نُکلِّم مَنْ کان فی المَهْد صَبِیّاً. قال إنّی عبدالله، آتانی الکتاب و جَعَلَنی نَبِیّاً. و جعلنی مُبارکا أینما کُنْتُ...»• (مریم/ ۲۸ و ۲۹ و ۳۰ و ۳۱).

نویسندهٔ تفسیر انحرافی الهدایة و العرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن در بابِ معجزاتِ حضرت موسیٰ نیز نظریّات خاصّی ابراز کرده و ذیل آیهٔ:

«... وَ أوحینا إلیٰ موسیٰ إذِاستسقاه قومُه أن اضرب بعصاک الحجر فانْبَجَسَتْ منه اثنتا عشرة عیناً.»» (اعراف/ ۱۶۰).

که قرآن گفته است: وقتی که بنی اسرائیل در بیابان گرم و سوزان، به سوی بیت‌المقدس در حرکت بودند و گرفتار عطش و تشنگی شدند و از موسیٰ تقاضای آب کردند، به او وحی فرستادیم که عصایت را بر سنگ بزن و او چنین کرد، ناگهان ۱۲ چشمه از سنگ جوشید و آن چنان این چشمه‌ها در میان آنان تقسیم شد که «قد علم کلُّ أناس مَشْرَبَهم» هر کدام به خوبی چشمهٔ خود را می‌شناختند، نویسندهٔ تفسیر مزبور، نوشته است[۳۷]:

«و یصّح أن یکون الحجر اسمَ مکان، و اضرب بعصاک الحجر معناه: اطرقه و اذهب الیه والغرض أنّ الله هداه إلیٰ محلّ الماء و عیونه» یعنی «حَجَر» را اسمِ محلّی دانسته که خدا به موسیٰ امر کرده تا به آن‌جا برود. و حال آن که قرینهٔ لفظی در دنبالِ آیه هست که «قد علم کلّ اُناس مَشْرَبَهم» یعنی آن‌چنان، این چشمه های آب در میان آنها تقسیم شد که هر کدام به خوبی چشمهٔ خود را می‌شناخت، در واقع، این چشمه‌ها که از آن صَخْرهٔ عظیم جوشید، نشانه‌ها و تفاوتهایی با هم داشته است که هر کدام از أسباطِ بنی اسرائیل چشمهٔ خود را می‌شناخته است[۳۸].

• یعنی: آنان گفتند ای خواهر هارون! تو نه پدرت ناصالح و نه مادرت بدکار بود ــ مریم پاسخ ملامت کنان را با اشاره، به طفل حواله کرد. آنان گفتند، چگونه با طفلِ گهواره، سخن گوییم؟ آن طفل به امر خدا به زبان آمد و گفت: همانا من بندهٔ خاص خدایم که مرا کتاب و شرفِ نبوّت عطا کرد و هر کجا باشم مرا با برکت و مبارک، قرار داده است.

ه یعنی... وقتی که موسی تقاضای آب [برای قوم تشنه کامش در بیابان] کرد، به او وحی فرستادیم که عصای خود را بر سنگ بزن، ناگهان ۱۲ چشمه از آن، بیرون ریخت.

علاّمهٔ طباطبائی نیز ذیلِ آیهٔ مزبور، توضیح داده که:

اِنبجاس* بیرون شدنِ اندک اندک آب، به خلافِ اِنفجار که بیرون شدن آب است به فراوانی و کثرت. سپس افزوده است که از ظاهرِ آیه چنین استنباط می‌شود که چشمه‌ها به شمارهٔ اَسْباطِ بنی اسرائیل بوده یعنی ۱۲ چشمه. هر مردمی نیز چشمهٔ خود را می‌شناختند و هر چشمه مخصوصِ یک تیره بوده است تا مشاجره‌ای در میان نباشد[۳۹].

نویسندهٔ تفسیر **الهدایة والعرفان فی تفسیرالقرآن بالقرآن** در بحث از دو آیهٔ: «فَأَلْقٰی عَصٰاهُ فَإِذٰا هِیَ ثُعْبانٌ مبین. و نَزَعَ یَدَه فإذا هی بیضاءُ للنّاظرین» (اعراف/ ۱۰۷ ـ ۱۰۸) نوشته است[۴۰]: منظور اصلی، تمثیلی است از نیروی حُجّتِ موسیٰ و ظهورِ برهان او. موضوع جنبهٔ سمبلیک دارد، در صورتی که علاّمهٔ طباطبائی نوشته است[۴۱]:

حرفِ فاء در آغاز جمله، جوابیّه است به این معنا که جمله معنای جواب را به خود گرفته است و تقدیر آن، چنین است: پس در جوابِ فرعون، موسیٰ عصای خود را انداخت...

و ذیل آیهٔ «فإذا هی بَیْضاءُ للنّاظرین» علاّمهٔ مرحوم نوشته است[۴۲]:

از اخبار چنین استفاده می‌شود که وقتی موسیٰ به منظورِ اعجاز دستِ خود را بیرون کرد نوری بمانندِ نورِ آفتاب از میان انگشتانش می‌درخشید، البته این درخشندگی و سفیدی به اندازه‌ای بود که برای بینندگان خارق عادت به‌شمار می‌رفته است.

تفسیر نمونه[۴۳] به خوبی موضوع را روشن کرده و از دو معجزهٔ بزرگ موسیٰ که یکی مظهر «بیم» است و دیگری مظهرِ «امید» بخوبی بحث کرده و توضیح داده است که برای «ثعبان= اژدها» صفتِ «مبین» ذکر شده تا که بگوید عصا، براستی تبدیل به اژدها شده و سِحْر و چشم‌بندی در کار نبوده بـه خلافِ کارِ ساحران.

و نیز باید دانست که تبدیلِ عصا به مارِ عظیم از نظرِ یک فرد الٰهی و خداپرست که همهٔ قوانینِ جهانِ مادّه را محکوم ارادهٔ پروردگار می‌داند، جای شگفتی نیست و در پرتو یک قدرتِ مافوق طبیعی ممکن است که قطعه چوبی تبدیلِ به حیوانی شود. با

*الانبجاس: «خروج الماء بقلّة والانفجار خروجه بکثرة».

توجه به این که در جهان طبیعت تمام حیوانات از خاک به‌وجود آمده‌اند و چوبها و گیاهان نیز از خاک‌اند. و به قول نویسندگان تفسیر نمونه[۴۴]:

«برای تبدیلِ خاک به یک مار عظیم، طبق معمول شاید میلیونها سال زمان، لازم باشد، ولی در پرتو اعجاز، این زمان به قدری کوتاه شد که در یک لحظه همهٔ آن تکاملها و تحولها به سرعت و پی‌درپی انجام یافت و قطعه چوبی که طبق موازینِ طبیعی می‌توانست پس از گذشتنِ میلیونها سال به چنین شکلی درآید، در چند لحظه چنین شکلی به‌خود گرفت.»

نویسندهٔ تفسیر **الهدایة والعرفان** در بابِ آیهٔ:

«سُبْحانَ الَّذی أَسْریٰ بِعَبْدِه لَیْلاً مِنَ المَسْجِدِ الحَرامِ إلی المَسْجِدِ الأَقْصَی الَّذی بارَکْنا حَولَه لِنُرِیَهُ مِن آیاتنا...» (اسراء/ ۱) که در بارهٔ معراج پیامبر است نوشته[۴۵]:

«اِسراء» در این آیه، در باب هجرت است، همان‌طوری که در آیاتِ زیر:

«ولقد أوحینا إلیٰ موسیٰ أن أَسْرِ بعبادی فاضْرِبْ لَهُمْ طَریقاً فی البَحْرِ...» (طه/ ۷۸)

«و أوحینا إلیٰ موسیٰ أنْ أَسْرِ بعبادی إنکم مُتّبعون» (شُعراء/ ۵۳)

«فَأَسْرِ بعبادی لیلا إنکم مُتبعون» (دخان/ ۲۴).

«قالوا یا لوُط إنّا رُسُلُ ربِّک لَنْ یصلوا إلیک فَأَسْرِ بأهلِک بِقطْعٍ من اللَّیل» (هود/ ۸۲).

چنین است. ولی متأسفانه مفسّرِ مزبور قرائنِ موجود در آیهٔ یکم سورهٔ اِسراء را در نظر نگرفته و فقط با توجّه به این که در چند آیهٔ بالا کلمهٔ «أَسْرِ» فعلِ امرِ اِسراء آمده، استدلال کرده و نظر داده است که منظور، هجرت پیامبر اکرم بوده است در صورتی که جملهٔ «لِنُرِیَهُ مِن آیاتِنا» هدف از این سیر را که مشاهدهٔ عظمت آیاتِ الٰهی بوده تا روح پر عظمت پیامبر در پرتو مشاهدهٔ آن آیاتِ بیّنات، عظمتِ بیشتری یابد و آمادگی بیشتری برای هدایتِ انسانها پیدا کند.

جملهٔ «بارَکْنا حَوْلَه» نیز مؤیّدِ این مطلب است؛ زیرا مسجد الأقصیٰ علاوه بر قداست، اطرافِ آن نیز سرزمین مبارک و پربرکتی است[۴۶].

و بنا به گفتهٔ مفسّر المیزان[۴۷]، منظور از «مسجد اَقصیٰ» به قرینهٔ «اَلّذی بارَکْنا حَوْلَه» بیت المقدّس است و نه بنا به گفتهٔ مفسّرِ الهدایة والعرفان منظور از کلمهٔ «اَقصیٰ» معنای لغوی آن است که «اَبْعَد» باشد که رویهم رفته معنایِ «مسجدالاَقصیٰ» مسجد الاَبْعَد مدینه باشد.

و چه نیکو گفته‌اند نویسندگان تفسیرنمونه:

«و آنها که سعی دارند برای همهٔ معجزاتِ انبیاء توجیه‌های طبیعی و مادّی کنند و جنبهٔ اِعجازِ آنها را نفی نموده و همه را به شکل یک سلسله مسائل عادی جلوه دهند هرچند بر خلافِ صریح کتب آسمانی باشد، باید موقفِ خود را به درستی روشن کنند که آیا آنها به خدا و قدرتِ او ایمان دارند و او را حاکم بر قوانین طبیعت می‌دانند یانه؟ اگر نمی‌دانند سخن از انبیاء و معجزاتِ آنها برای آنان بیهوده است و اگر می‌دانند دلیلی بر این گونه توجیهاتِ تکلّف‌آمیز و مخالفت با صریح آیاتِ قرآن، نیست[۴۸]»



د ـ تفسیر ادبی اجتماعی:

در قرن چهاردهم هجری، تفسیر ادبی اجتماعی نیز متداول گردید. بدین معنا که مفسّر از دقّتِ در کلمات، معانی و مفاهیم اجتماعی، استنباط می‌کرد و شاید بتوان گفت که شیخ محمد عبده، متوفّیٰ به سال ۱۳۲۰ هـ / ۱۹۰۵ م. یکی از کسانی است که از دقّت در کلمات، مفاهیم تازه‌ای به دست آورد و از قرآن برای هدایت مردم و نجات و فلاح آنان در این جهان و آن جهان بهره برد و در این اندیشه بود که مشکلاتِ اُمّتِ اسلامی را با توسّل به قرآن و استفاده از علوم و نظریّاتِ درست، بهره‌یاب گردد.

یکی از بزرگترین رجال این مکتبِ تفسیری، شیخ محمد عبده و پس از وی سید محمد رشید رضا و شیخ محمد مصطفیٰ مراغی می‌باشند.

شیخ محمد عبده، سالهای متمادی، در دانشگاه الازهر و کشور الجزایر و بیروت برای شاگردان خودومردم، آیات قرآنی را تفسیر کرد و شاگردِ برجسته‌اش سید محمد رشید رضا، تقریراتِ استاد را یادداشت کرد و سپس به نشرِ آن یادداشتها پرداخت و پیش از نشر، به نظرِ استاد نیز رسانید و استاد نه تنها از آنچه شاگردش نوشته

بود، راضی بود، بلکه این نوشته ها او را شادمان نیز کرد[۴۹].

شیخ محمد عبده، در تفسیر، خود را تا اندازه‌ای از قید تقلید رها ساخت و در بحث از آیاتِ قرآنی به افکار متقدّمان، چندان توجّهی نداشت و خود آزادانه اندیشید، او می‌گفت: مفسّران از غرضِ اصلی قرآن که هدایت و اِرشاد است، غفلت ورزیده و به مسائل دیگری پرداخته اند.

او می‌گفت: قرآن میزانی است که باید دیگر عقاید بدان سنجیده شود و عقاید باید از قرآن، استنباط شود نه اینکه قرآن از عقاید گوناگون تبعیّت کند.

«أُرید أن یکون القرآن أصلاً تحمل علیه المذاهب والآراء فی الدین، لا أن تکون المذاهب أصلاً والقرآن هوالذی یُحمَل علیها. و یُرْجَع بالتأویل أوالتحریف إلیها کما جریٰ علیه المخذولون، و تاه فیه الضالون»[۵۰]

شیخ محمد عبده، در تفسیر سورهٔ «الفیل» ذیل آیهٔ: «فَأَرْسَلَ عَلَیْهِم طَیْراً أَبابیل» (فیل / ۳)

در باب اِرسالِ طَیْر بر أبرهه و لشکر او، نوشته است:

این که برخی از مفسّران می‌گویند: بیماری آبله و حصبه، در میان لشکر شیوع یافت و آنان را از بین برد، درست نیست؛ زیرا آیه به‌طور صریح می‌گوید: که این بیماری از حِجاره‌ای بروز کرده و این طیر هم از جنس پشه و یا مگسی بوده که حاملِ میکرب این مرض بوده است و این حجاره هم از جنسِ گِل مسموم خشکیده‌ای بوده که به پای این حیوانات بوده است و چون به بدن افراد لشکر رسیده، زخمها به‌وجود آورده و جسمِ آنان را از میان برده و گوشتِ بدن آنان را ریزانده است.

و نیز درست نیست که بگوییم: حِجاره ای که در این سوره آمده، همان میکرب است که طبِّ جدید، آن را کشف کرده و حال آن که در وقتِ نزول قرآن، عرب از میکرب آگاهی نداشته و عرب بیابانیِ قُحّ خالص وقتی که لفظ «حِجارة» بشنود، ذهنِ او به میکرب منتقل نمی شود و ما می دانیم که قرآن به لغتِ عرب نازل شده و آنان را مخاطب ساخته و با کلماتِ مألوف ومأنوسِ نزد آنان، سخن گفته است[۵۱].

شیخ محمد عبده ذیل آیهٔ:

«إِنّا أَرْسَلْناکَ بِالحقّ بَشیراً و نَذیراً ولا تُسْأَل عن أَصْحاب الجَحیم.» (بقره/

۱۱۹)

نوشته است[۵۲]: حقّ یعنی شیء ثابت متحقّقی که هرکس بدان متمسّک شود گمراه نمی‌گردد، بلکه متمسّک بدان خوشبخت و سعادتمند خواهد شد. سپس، محمد رشید رضا افزوده است:

قال الأُستاذ إنّ الحقّ فی هذا المقام یشمل العلوم الإعتقادیة و غیرها.

با این توضیح، در واقع قرآن گفته است:

«إنّا أرسلناک بالعقائد الحقّ المُطابِق للواقع والشّرائع الصحیحة المُوصِلَةِ إلی سعادة الدنیا والآخرة.»

و سرانجام، افزوده است که پیامبر بشیر است برای آن کس که از حقّ تبعیّت کند و سعادتِ دنیا و آخرت را دریابد و نذیر است برای آن که، از حقّ پیروی نکند که در نتیجه رسوایی و خذلان آن جهان و بدبختی و خواری این جهان بدو رسد.

ذیل آیهٔ: «و قالوا اتّخذَاللهُ وَلَداً سُبحانَهُ بَلْ لَهُ ما فی السّمواتِ والأَرضِ کلٌّ له قانِتون.» (بقره/ ۱۱۶) که در اصل مبارزه با یک عقیدهٔ خرافی است که گفتند: خداوند دارای فرزند است «وقالت الیهود: عُزَیرٌ ابن الله و قالت النّصارٰی المَسیحُ ابنُ الله» (توبه/ ۳۰)

شیخ محمد عبده گفته است[۵۳]: کلمهٔ «سُبْحانَهُ» ردٌّ عَلٰی مدّعی اتّخاذ الولد، می باشد. و ذیلِ «لَهُ ما فی السّمٰواتِ والأَرضِ» نوشته است که چون غلبه با «لایعقل» است لذا به «ما» تعبیر شده، ولی در «کلٌّ له قانتون» که می خواهد بگوید: همه در برابر او خاضع هستند چون در این مورد، غلبه با ذوی العقول است؛ زیرا قنوت و خضوع از ذوی العقول است، صفت جمع مذکّرِ عاقل آمده و «قانتون» گفته شده است.

و در بحث از آیهٔ:

«بَدیعُ السّمٰواتِ والأَرضِ و إذا قَضٰی أَمراً فإنّما یَقُولُ لَـهُ کُنْ فیَکُونُ» (بقره/ ۱۱۷)

که قرآن گفته است: خدا پدید آورندهٔ آسمانها و زمین است و هرگاه خدا اراده کند که چیزی به وجود آید، بلافاصله پدید می‌آید [بنابراین نیازی نیست که خدا فرزندی داشته باشد].

شیخ محمد عبده، گفته است: إنّ الإبداعَ إیجاد الشَّیئ بصورة مخترعة علیٰ غیر مثال سبق و هولا یقتضی سبق المادّة. یعنی در واقع خدا، بدیع السموات والارض است و آفرینندهٔ آنهاست و چون ارادهٔ ایجاد و إحداث چیزی را بکند، فإنّما یأمُرُهُ أن یکون موجوداً فیکُونُ موجوداً.

سپس، اضافه کرده که «کُنْ» فعل امر است از «کان» تامّه و نه ناقصه که به خبر نیاز داشته باشد و این خود نوعی تمثیل است یعنی اگر ارادهٔ خدا به ایجاد چیزی تعلّق گیرد، متعاقباً آن چیز به وجود می آید. «کُن» امر تکوینی است و نه امر تکلیفی ۵۴.

در بحث از آیهٔ: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُکم مِن بَعْدِ ذٰلِک فهی کالحِجٰارة أوْ أشَدُّ قَسْوةً و إنّ من الحِجارةِ لَمٰا یَتفَجّرُ منه الأنهار و إنّ منها لَمٰا یَشَّقّقُ فَیَخرجُ منه الْماءُ..» (بقره/ ۷٤)

که از سنگدلی بنی اسرائیل سخن به میان آمده و قرآن گفته است: پس از آن همه آیات و معجزات و نعمتها، قلبها و دلهای شما همانند سنگ گردیده بلکه از سنگ هم سخت‌تر و غیر قابل نفوذتر شده، شیخ محمد عبده، گفته است ۵۵: خدا می خواهد در این آیه، اثر آیاتِ قرآنی را در قلوب بنی اسرائیل و عبرت گرفتنِ آنان را مجسم کند سپس گفته است:

«القَسْوةُ: الصَّلابة وهی من صفات الأجسام. وتوصیف قلوب به قسوه از باب مجاز است با توجه به اینکه این قلوب «أشدّ قسوة» هم می باشد و نیز افزوده است که منظور از قلوب، وجدان و عقل است و نیز لفظ قلب، بر نفسِ ناطقه هم اطلاق می شود.

و این خود یک مبالغه است و قرآن خواسته است بگوید:

«کأنَّ أصحاب هذه القلوب هَبَطُوا من دَرَجةِ الحیوان إلی دَرَکَة الحجارة»

در واقع ملخّص تشبیه آن است که قلوب را به حجارة، در قساوت همانند کرده با توجّه به این که قساوت قلوب، بیشتر است؛ زیرا پاره‌ای از سنگها مرکز جریانِ چشمه هاست و پاره‌ای از آنها قطرات آب، از آنها تراوش می‌کند، لیکن قلوب آنان «أشدّ قسوةً» هست و «لا تتأثر بالحِکَمِ والمَواعِظ الّتی مِن شأنها التّأثیر فی الوِجْدانِ».

یادداشتها و مشخصاتِ منابع و مآخذ

۱ ــ درقرن چهاردهم تفاسیر فراوانی نوشته شده و چنانچه کسی بخواهد در این زمینه، آگاهی یابد می‌تواند به مآخذ زیر مراجعه کند.

الف ــ شیخ آغا بزرگ طهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، چاپ مجلس شورا، طهران، ۱۳۶۰ هـ. ق در ۲۵ مجلّد ج ٤ از ص ۲۳۱ تا ص ۳۵۲.

ب ــ دکتر محمد شفیعی، مفسّران شیعه، انتشارات دانشگاه شیراز از ص ۱۸۱ تا ص ۲۰۳.

۲ ــ فهرستِ اجمالی از تفاسیر نوشته شده در قرن چهاردهم هجری برای مزید اطّلاع، نوشته می شود:

ــ تفسیر اثنی عشری، حسن بن احمد حسینی شاه عبدالعظیمی، ١٤ جلد، انتشارات میقات.

ــ تفسیر القاسمی، محمد جمال الدین القاسمی، متوفّی ۱۳۳۲ هـ، بیروت در ۱۷ جزء در ۱۰ مجلّد.

ــ تفسیر البصائر، رستگار جویباری، چاپ قم، ۱۳۶۱هـ. ش.

ــ مخزن العرفان، نوشتهٔ یک بانوی اصفهانی.

ــ تفسیر نمونه، به قلم جمعی از نویسندگان، زیر نظر دانشمند محترم ناصر مکارم شیرازی، تاکنون ۲۳ جلد چاپ شده.

ــ الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ترجمهٔ تفسیر نمونه، فقط جلد اوّل تاکنون چاپ شده.

تفسیر کشف الحقائق عن نکت الآیات والدقائق، میر محمد کریم، ترجمهٔ حاج عبدالحمید ــ صادق نوبری.

ــ تفسیر المراغی، أحمد مصطفی المراغی در ۱۰ جلد، بیروت، چاپ سوم ۱۹۷۳م، دارالفکر.

ــ تفسیر تقریب القرآن إلی الأذهان، سید محمد الحسینی الشیرازی، در ۳۰ جزء، بیروت، موسسة الوفاء.

ــ روان جاوید در تفسیر قرآن مجید، حاج میرزا محمد ثقفی تهرانی در ۵ جلد.

ــ حجّة التفاسیر، حاج سید عبدالحجّة بلاغی ۱۰ جلد.

ــ تفسیر آسان، محمد جواد نجفی، کتابفروشی اسلامیه.

ــ التفسیر الواضح، محمد محمود حجازی، الطبعة الخامسة ١٩٦٤م، در ۳۰ جزء در ۳ مجلّد.

ــ تفسیر عاملی، ابراهیم عاملی، ۷ جلد تا سورهٔ محمّد «ص».

ــ پرتوی از قرآن، آیة الله طالقانی.

ــ المیزان فی تفسیر القرآن، علاّمه محمد حسین الطباطبائی، بیروت، موسّسة الاعلمی، ۲۰ جلد الطبعة الثانیة ۱۳۹۳ هـ ۱۹۷۳ م.

ــ تفسیر المنار، تقریر شیخ محمد عبده، تألیف محمد رشید رضا، بیروت، دارالمعرفة، الطبعة الثانیة در ۱۲ جلد فقط ۱۲ جزء از قرآن مجید.

ــ التفسیر الفرید، دکتر محمد عبدالمنعم الجمال، در چهار مجلّد، دارالکتاب الجدید.

ــ فی ظلال القرآن، سید قطب، در ۸ جلد، بیروت، الطبعة الخامسة ۱۳۸٦ ه ـ ۱۹۷٦ م.

ـ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة، محمد الصادقی، بیروت، موسّسة الاعلمی للمطبوعات.

ـ تفسیر نوین، محمد تقی شریعتی، جزء سی ام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۳ ــ برای آگاهی بیشتر در این زمینه‌ها رجوع شود به: دکتر محمد الذهبی، التفسیر والمفسّرون، دارالکتب الحدیثة، الطبعة الثانیة ۱۳۹۶ هـ / ۱۹٦۷ ج ۲ ص ٤۹۵ تا ص ۵۰٤.

٤ ــ شیخ طنطاوی جوهری، الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، دارالفکر، در ۱۳ مجلّد ص ۳ مقدّمه.

۵ ــ همان مأخذ، مقدّمة، ص ۳.

٦ ــ رک: الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم ج ۳ ص ۱۹.

۷ ــ همان مأخذ، ج ۳ ص ۱۹.

۸ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: التفسیر والمفسرون ج ۲ ص ۵۰۸.

۹ ــ الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم ج ۲۵ ص ۱۱۸.

۱۰ ــ الجواهر ج ۲۵ ص ۱۱۸ تا ص ۱٤۳.

۱۱ ــ مأخذ سابق ج ۱ ص ٤۷.

۱۲ ــ همان ج ۱ ص ٦۱.

۱۳ ــ همان ج ۲ ص ٦ و ۷.

۱٤ ــ همان ج ۱ ص ۷۹.

۱۵ ــ همان ج ۱ ص ۸٤.

۱٦ ــ همان ج ۱ ص ۸٤.

۱۷ ــ همان ج ۱ ص ۸٤.

۱۸ ــ التفسیر والمفسّرون ج ۲ ص ۵۱۷.

۱۹ ــ شیخ محمد جواد بلاغی، آلاء الرحمٰن فی تفسیرالقرآن، الطبعة الثانیة، قُم ۲ جزء در یک مجلّد ج ۱ ص ۱۳.

۲۰ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: ابی السعود محمد بن العمادی، تفسیر ابی السعود، المسمّیٰ ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم، ۹ جلد در ۵ مجلّد، قاهره، افستِ بیروت ج ۵ ص ۱۳٦.

۲۱ ــ آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن ج ۱ ص ۱۸٤.

۲۲ ــ همان، ج ۱ ص ۱۸۵.

۲۳ ــ همان ج ۱ ص ۸۷.

۲٤ ــ همان، ج ۲ ص ۷۵ تا ۸٦.

۲۵ ــ همان، ج ۲ ص ۱٤۱.

۲٦ ــ التفسیر والمفسرون ج ۲ ص ۵۲۹.

۲۷ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه ج ٤ صص ۳۷٤ تا ۳۷۹، انتشارات دارالکتب الاسلامیة، تهران، زیر نظر استاد محقّق ناصر مکارم شیرازی.

۲۸ ــ التفسیر والمفسرون ج ۲ ص ۵۳۰.

۲۹ ــ همان، ج ۲ ص ۵۲۲.

۳۰ ــ رک: السید محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، طهران، دارالکتب الاسلامیة ۱۳۹۲ هـ . ق، الجزء العشرون ص ۱۱۲.

۳۱ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به تفسیر المیزان ج ۲۰، صص ۱۱۲ و ۱۱۳ و ۱۱۴ و نیز رجوع شود به: ترجمهٔ فارسی تفسیر المیزان ج ۳۹ ص ۱۹۰ و ۱۹۱ ترجمهٔ سید محمد باقر موسوی همدانی.

۳۲ ــ التفسیر والمفسّرون، ج ۲، ص ۵۳۲.

۳۳ ــ الهدایة والعرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن ص ٤۵ به نقل از التفسیر والمفسرون، ج ۲ ص ۵۳۵.

۳٤ ــ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۹۹ و ترجمهٔ تفسیر المیزان، ج ٦ ص ۲۱.

۳۵ ــ به نقل از ج ۲ ص ۵۳٦ التفسیر والمفسّرون.

۳٦ ــ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳ ص ۱٦۵ و ترجمهٔ تفسیر المیزان، ج ٦ ص ۱۵.

۳۷ ــ الهدایة والعرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ص ۱۲۱ به نقل از التفسیر والمفسرون، ج ۲ ص ۵۳۷.

۳۸ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه، طهران، دارالکتب الاسلامیة ج ٦ ص ٤۱۱.

۳۹ ــ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱٦ ص ۲۸۵ و ترجمهٔ تفسیر المیزان، ج ۱٦ ص ۱۵۹.

٤۰ ــ تفسیر الهدایة والعرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ص ۱۲٦ به نقل از: التفسیر والمفسّرون، ج ۲، ص ۵۳۷.

٤۱ ــ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸ ص ۲۱۳ و ترجمهٔ تفسیر المیزان، ج ۱٦ ص ٤۰.

٤۲ ــ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۲۱۳ و ترجمهٔ تفسیر المیزان، ج ۱٦، ص ٤۱.

٤۳ ــ تفسیر نمونه، ج ٦، ص ۲۸۳.

٤٤ ــ همان، ج ٦، ص ۲۸٤.

٤۵ ــ الهدایة والعرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ص ۲۱۹ به نقل از التفسیر والمفسّرون، ج ۲، ص ۵٤۰.

٤٦ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه، ج ۱۲ ص ۹ و ۱۰.

٤۷ ــ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ٤ و ترجمهٔ تفسیر المیزان، ج ۲۵ ص ۱۲.

٤۸ ــ تفسیر نمونه، ج ٦، ص ۲۸٤.

٤۹ ــ تفسیر القرآن الکریم الشهیر بتفسیر المنار، تألیف السید محمد رشید رضا، بیروت، المطبعة الثانیة ج ۱ ص ۱۵.

۵۰ ــ تفسیر سورة الفاتحه ص ۵٤ به نقل از التفسیر والمفسّرون، ج ۲، ص ۵۵٦.

۵۱ ــ التفسیر والمفسّرون، ج ۲، ص ۵٦۸ و ۵٦۹

۵۲ ــ تفسیر المنار، ج ۱، ص ٤٤۲.

۵۳ ــ همان، ج ۱ ص ٤۳٦.

۵٤ ــ همان، ج ۱ ص ٤۳۷ و ٤۳۸.

۵۵ ــ همان، ج ۱، ص ۳۵۲.



مکتب عقل در تفسیر

در قرن چهاردهم هجری، مفسرانی ظهور کردند که در تفسیر قرآن، پیرو مکتب عقل بودند و آیات قرآنی را به شیوهٔ خاصی تبیین می‌کردند و در میان معجزات پیامبر اکرم(ص) تنها به اعجاز قرآن، اعتقاد داشتند و فقط قرآن را معجزهٔ جاودانی ثابت می‌دانستند. و استدلال می‌کردند که اسلام دین عقل و منطق است و آنچه که منطبق با خرد و منطق باشد، قابل قبول است.

اینان می‌گفتند که قرآن، از سوی خدا بر پیامبر امی نازل شده و همین امیّت خود معجزه است و هر خردی آن‌را می‌پذیرد و در می‌یابد که کتابی با این عظمت که بر نبی امی نازل شده، این خود اعجاز است.

کفاک بالعلم فی الامی معجزة

فی الجاهلیة و التأدیب فی الیتم.

پیروان مکتب عقل در تفسیر، گاه معجزات را به تأویل می‌برند و زمانی در روایت آن شک می‌کنند و در بعضی از موارد هم در صحت و اصالت آنها تردید می‌کنند.

اینان می‌گویند که معجزات، خارق عقل است که باید در جواب آنان گفت: چنین نیست بلکه معجزات خارق عادت است و نه خارق احکام عقل. و میان این دو چیز عموم و خصوص است، زیرا خارق احکام عقل، اعم است و می‌توان گفت که هر چه خارق احکام عقل باشد، خارق عادت هم هست ولی چنین نیست که هر چه خارق عادت باشد، خارق عقل نیز باشد.

مثلاً محال است که یک چیز در آنِ واحد هم وجود باشد و هم نباشد، و یا یک چیز در یک وقت هم سفید و هم سیاه باشد، و یا مثلاً یک انسان در آن واحد هم نشسته باشد و هم ایستاده. چنین چیزهایی خارق عقل است. ولی مثلاً شکسته‌شدن شیشه بوسیله سنگ و نیز دگرگون‌نشدن عصا به اژدها و زنده‌نشدن مرده در این جهان و سوختن انسان در آتش، همه از عادات است. و معجزاتی که پیامبران ابراز کرده‌اند، همه خارق احکام عادی است و نه خارق احکام عقلی. یعنی نشکستن شیشه بوسیلهٔ سنگ و سوخته‌نشدن آدمی در آتش، همه جزء خرق عادت است و مخالف عادات معمولی.

لیکن خدای بزرگ که مردم را آفریده، به آنان خرد داده تا بدان‌وسیله میان خیر و شر و چیز سودمند و زیان‌بخش و خطا و صواب را تشخیص دهند، همچنین برای مردم رسولانی فرستاد تا خرد آنان را رهبری کنند و آنان را به‌راه راست رهنمون باشند، برای این فرستادگان هم نشانه‌هایی فرستاد تا بر صدق گفتار آنان دلیل باشد، و پیامبران راستین از متنبّیان مدعی، متمایز و متشخص باشند.

یکی از این نشانه‌ها معجزات است، معجزه یعنی: «امر خارق العادة خارج عن حدود الاسباب المعروفة یجریه الله تعالی علی ید مدعی النبوة عند دعواه ایاها شاهداً علی صدقه».

معجزات خود حجتی است برای رسولان و پیامبران و کسی نمی‌تواند منکر معجزه باشد، مگر آن کس که بخواهد دعوت پیامبران را نپذیرد. درواقع معجزات برای پیامبران حجت و برهان بوده که خدای بزرگ در قرآن مجید منکران آن‌را معاتب ساخته و به آنان خطاب عتاب‌آمیز کرده و گفته است: «و ما تأتیهم من آیة من آیات ربهم الا کانوا عنها معرضین» (انعام/٤): هیچ آیتی از آیات الهی بر ایشان نیامد جز آنکه از روی جهل و عناد از آن روی گردانیدند. و یا آیهٔ دیگر که قرآن گفته است «... و ان یروا کل آیة لا یؤمنوا بها...» (انعام/۲۵): ...اگر همهٔ آیات الهی را هم مشاهده کنند باز بدان ایمان نمی‌آورند...

اظهار معجزه از سوی پیامبران برای اثبات نبوت، یکی از قوی‌ترین و استوارترین حجج و براهین می‌باشد و روی همین اصل است که قرآن مجید هم از قول

موسی، معجزه را «شیء مبین» دانسته و گفته است: «قال اولو جئتک بشیء مبین. قال فأت به ان کنت من الصادقین. فألقی عصاه فاذا هی ثعبان مبین. و نزع یده فاذا هی بیضاء للناظرین» (شعراء/۳۰-۳۳).

درواقع معجزات پیامبران شیء مبین است و برای اثبات حق و ابراز دعوی می‌باشد و نمی‌توان در آنها شک و یا انکار کرد.

احیای مردگان از جمله معجزات است. در بنی‌اسرائیل داستانی هست از این‌قرار:

مرد ثروتمندی که فرزند نداشت، یکی از خویشان او برای اینکه مایملک او را تصاحب کند وی را کشت و کشته او را در راهی انداخت. کسان مقتول خواستند که قاتل مشخص گردد و به کیفر برسد، به نزد موسی رفتند و از او کمک خواستند، موسی هم بر طبق صریح آیهٔ قرآن گفت: «... ان الله یأمرکم ان تذبحوا بقرة...» (بقره/٦٧). کسان مقتول، ناراحت شدند و گفتند: ای موسی! ما را مسخره می‌کنی!؟ [بدست‌آوردن قاتل چه تناسبی با کشتن گاو دارد؟] «...قالوا اتتخذنا هزواً...» (بقره/٦٧) موسی در جواب گفت: پناه می‌برم به خدا که مسخره کنم شما را، زیرا این کار مردم نادان است. «...قال اعوذ بالله ان اکون من الجاهلین» (بقره/٦٧).

نص صریح قرآن است که اینان به دستور موسی، گاوی کشتند و پاره‌ای از اعضای آن گاو را بر بدن مقتول زدند، او زنده شد و قاتل را مشخص کرد و سپس مرد.

درواقع زنده‌شدن او آیتی برای موسی و حجتی بود برای معاد و بازگشت. «فقلنا اضربوه ببعضها کذلک یحیی‌الله الموتی و یریکم آیاته لعلکم تعقلون» (بقره/۷۳).

لیکن پیروان مکتب عقل در تفسیر گفته‌اند: منظور از احیاء در این آیه، معنای حقیقی نیست بلکه منظور معنای مجازی است، در صورتی که در اینجا قرینه‌ای وجود ندارد تا بر معنای مجازی حمل شود. و آیه مزبور نظیر آیه «و لکم فی القصاص حیوة یا اولی‌الالباب...» (بقره/۱۷۹) نیست که منظور استبقاء حیات مردم باشد و جنبه مجازی داشته باشد.

اینان آیاتی را که بر احیای موتی بطور حقیقی دلالت می‌کند بر معنای مجازی

حمل می‌کنند و می‌گویند: معنای زنده گردانیدن مردگان، حفظ دماء است، همان‌طور که در آیهٔ ۱۷۹ سورهٔ بقره و نیز در آیهٔ: «... و من احیاها فکانما احیا الناس جمیعاً...» (مائده/۳۲) می‌باشد.

شیخ محمد عبده* و شاگردش ــ محمد رشید رضا ــ** از قول طاعنان و اهل شبهه گفته‌اند:

اولاً این قصه در تورات وجود ندارد و معلوم نیست از کجا در قرآن مجید راه یافته است؟ آنگاه در جواب گفته‌اند: قرآن مجید، آن‌را از سوی خدا بیان کرده با توجه به اینکه همین قرآن درباره بنی‌اسرائیل گفته است: «... یحرفون الکلم عن مواضعه و نسوا حظاً مما ذکروا به...» (مائده/۱۳).

و ثانیاً اهل شبهه بر آنند که این حادثه در زمان معینی و برای افراد مشخصی رخ نداده، بلکه این خود در بنی‌اسرائیل رسم بوده و به صورت قانون درآمده است، بدین معنا که اگر کسی کشته می‌شد و قاتل ناشناخته بود، لازم بود که گاو ماده‌ای را بکشند و پیران آن دیار، دستهای خود را بشویند و سپس بگویند: «ان ایدینا لم تسفک هذا الدم. اغفر لشعبک اسرائیل» آن کس که چنین نکند و این عبارت را نگوید، او را متهم به قتل می‌کرده‌اند.

البته شیخ محمد عبده، بارها به شاگردان خود گفته بود که باید از این‌گونه قصه‌های اسرائیلی که مأخذ و ریشهٔ درستی ندارد اجتناب کرد، زیرا آنان که مسائل تاریخی را بررسی می‌کنند با ما هم‌عقیده‌اند و می‌گویند: «لا یوثق بشیء من تاریخ تلک الازمنة التي یسمونها ازمنة الظلمات الا بعد التحری و البحث و استخراج

* یکی از کسانی‌که جزء پیروان مکتب عقل در تفسیر می‌باشد، شیخ محمد عبده (م ۱۳۲۳ هـ. ق) است. او یک مصلح اجتماعی و سیاسی بود و در ضمن هم معلمی توانا و مفسری بزرگ. هدفش از نوشتن و تقریر تفسیر، تنزیه قرآن از اسرائیلیات و خرافات بود. در این راستا بنا به خواهش شاگرد بزرگوارش ــ محمد رشید رضا ــ در غره محرم سال ۱۳۱۷ هـ. ق درس تفسیری آغاز کرد و تا سال ۱۳۲۳ ادامه یافت و آخرین آیه‌ای را که تفسیر کرد «و کان‌الله بکل شیء محیطاً» (نساء/۱۲۵) بود.

** محمد رشید رضا نیز از پیروان مکتب عقل در تفسیر می‌باشد که پس از فوت استادش دنبال کار او را گرفت و تا آیهٔ ۱۰۱ سورهٔ یوسف را تفسیر کرد و تفسیر قرآن را تا جزء دوازدهم ادامه داد.

الآثار...».[۱]

از آیه‌های: «و یعلمه الکتاب و الحکمة و التوراة و الانجیل و رسولاً الی بنی‌اسرائیل آنّی قد جئتکم بآیة من ربکم ان اخلق لکم من الطین کهیئة الطیر فانفخ فیه فیکون طیراً...» (آل‌عمران/۴۸ و ۴۹) که قرآن گفته است خدا به عیسی علیه‌السلام کتاب و حکمت تعلیم کند و تورات و انجیل بدو آموزد و او را به رسالت به سوی بنی‌اسرائیل فرستد تا به آنان بگوید که من از طرف خدا معجزی آورده‌ام و آن معجزه این است که از گِل مجسمه مرغی ساخته و بر آن نفس قدسی بدمم تا به امر خدا مرغی گردد...

و نیز با توجه به آیهٔ: «... و اذ تخلق من الطین کهیئة الطیر باذنی فتنفخ فیها فتکون طیراً باذنی...» (مائده/ ۱۱۰): که از گِل، شکل مرغی به امر من ساخته و در آن دمیدی تا به امر من، مرغی گردید... چنین استنباط می‌شود که وقوع این معجزه برای حضرت عیسی رخ داده، در صورتی که شیخ محمد عبده و شاگردش ــ محمد رشید رضا ــ ذیل آیات ۴۸ و ۴۹ آل‌عمران گفته‌اند: این‌گونه معجزات از چیزهایی است که امکان وقوع دارد، نه اینکه وقوع یافته باشد.[۲]

اینان، روایت ابن‌جریر را از قول ابن‌اسحاق، در باب دمیدن به قطعه گلی به شکل پرنده‌ای، غریب دانسته و با عبارت «و من الغریب» بیان کرده و سرانجام نوشته‌اند: «و الحاصل انه لیس عندنا نقل صحیح بوقوع خلق الطیر بل و لا عند النصاری...».[۳]

پیروان مکتب عقل در تفسیر، دربارهٔ تفسیر آیهٔ «اقتربت الساعة و انشق القمر» که دربارهٔ «شق القمر» است و معجزه‌ای است که کفار از رسول خدا خواسته بودند و بنا به روایت بخاری و مسلم و ترمذی، از عبدالله بن‌مسعود که گفته بوده «انشق القمر علی عهد رسول‌الله(ص) بشقتین فقال رسول‌الله: اشهدوا» از عبدالله بن‌عباس هم روایت شده که گفته بوده «ان القمر انشق فی زمن رسول‌الله» و این عبارت را، امام بخاری و مسلم نیز در تفسیر «اقتربت الساعة و انشق القمر» روایت کرده‌اند.[۴]

با وجود نص صریح آیه و احادیث مزبور و وقوع انشقاق قمر بوسیلهٔ پیامبر بزرگوار که این رخداد در مکه و پیش از هجرت بوده، مع‌ذلک پیروان مکتب عقل در

تفسیر، این معجزه را نیز چون دیگر معجزات به تأویل برده‌اند.

محمد رشید رضا، اولاً در تواتر حدیث در صحیح مسلم و صحیح بخاری، شک کرده و سپس از لحاظ عقلی و علمی نیز مسأله را مورد تردید قرار داده[۵] و گفته است در متن حدیث روایت شده از ابن‌مسعود در صحیحین اختلاف وجود دارد، زیرا در یک‌جا روایت چنین است: «انشق القمر و نحن مع النبی(ص) بمنـــی»، و در روایت دیگر، ابن‌مسعود گفته است: «انشق القمر بمکه»، و در روایت دیگر چنین آمده است: «رأیت القمر منشقاً شقتین شقة علی ابی‌قبیس و شقة علی السویداء» و روایت دیگر بدین‌طریق نقل شده است: «انشق القمر علی عهد رسول الله(ص) فرقتین فرقة فوق الجبل و فرقة دونه».

البته برخی همچون حافظ ابن‌حجر، تعارض روایات را پاسخ داده ولی محمد رشید رضا نپذیرفته و گفته است: «و القاعدة المشهورة عند العلماء فی الادلة المتعارضة التی یتعذر الجمع بینهما تساقطهما و من الدائر علی السنتهم فی المتعارضین کذلک «تعادلا فتساقطا» و القطعیان لا یتعارضان».[۶]

شیخ احمد مصطفی المراغی* هم در تفسیرش نوشته است: «ان انشقاق القمر من الاحداث الکونیة الهامة التی لوحصلت لر آهامن الناس من لا یحصی کثرة من العرب و غیرهم و لبلغ حداً لایمکن احداً ان ینکره و صارمن المحسوسات التی لا تدفع و لصار من المعجزات التی لا یسع مسلماً و لا غیره انکارها».[۷]

و رشید رضا هم گفته است: اگر چنین رخداد مهمی واقع می‌شد، همه می‌دیدند و نقل می‌کردند و به تواتر می‌رسید، ولی این رخداد برای همهٔ مردم و در تمام بلاد و نزد همهٔ ملتها از غرائب است.[۸]

علاوه بر این مطالب، مفسران پیرو مکتب عقل در تفسیر گفته‌اند[۹]: آفرینش اجرام فلکی در نهایت نظم است و هیچ خللی در آنها نخواهد بود و این‌گونه دگرگونیها

* احمد مصطفی مراغی، که در سال ۱۲۹۸ هجری در قریهٔ مراغه از قراء جنوبی مصر به‌دنیا آمد و در ۱۳۶۴ ه. ق در شهر اسکندریه فوت شد، از پیروان مکتب عقل در تفسیر می‌باشد، او رسائل و مؤلفات فراوانی از خود به یادگار گذاشت. در مجلس تفسیر او، در ماه رمضان، ملک فاروق اول حاضر می‌شد و بحث تفسیری او از رادیو پخش و نیز در مجلهٔ الازهر چاپ می‌شد.

مغایر با آیهٔ «الشمس و القمر بحسبان» (الرحمن/۵) است و نیز با فرمودهٔ پیامبر اکرم که گفته است «ان الشمس و القمر آیتان من آیات‌الله لا ینکسفان لموت احد و لا حیاته».

ولی باید دانست که مفسران پیشین نیز همچون ابن‌کثیر دمشقی (م ۷۷٤ ﻫ) در تفسیر خود ذیل آیهٔ «اقتربت الساعة و انشق القمر» احادیث فراوانی در باب انشقاق قمر نقل کرده و سرانجام نتیجه گرفته است:[۱۰] «انشق القمر علی عهد رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم فصار فرقتین فقال النبی(ص) لابی‌بکر، اشهد یا ابابکر» که مشرکان گفتند «سحر القمر حتی انشق» آیهٔ بعدی هم، اشارتی به همین گفته می‌باشد «و ان یروا آیة یعرضوا و یقولوا سحر مستمر*» (القمر/۲).

همین ابن‌کثیر در کتاب «البدایة و النهایة» در باب «دلائل النبوة الحسیة» نوشته است: «وقد اتفق العلماء مع بقیة الائمة علی ان انشقاق القمر کان فی عهد رسول‌الله(ص) و قد وردت الاحادیث بذلک من طریق تفید القطع عند الامة».

ابن‌کثیر، احادیث فراوانی از جبیر بن مطعم و حذیفة بن الیمان و عبدالله بن‌عباس و عبدالله بن‌عمر بن الخطاب و عبدالله بن مسعود، نقل کرده است.[۱۱]

قاضی عیاض هم در کتاب «الشفاء بتعریف حقوق المصطفی» نوشته است: «اجمع المفسرون و اهل السنة علی وقوع انشقاق القمر».[۱۲]

محمد بن علی بن محمد شوکانی (م ۱۲۵۰ ﻫ) در تفسیر فتح القدیر، ذیل آیهٔ «اقتربت الساعة و انشق القمر» نوشته است: «و المراد الانشقاق الواقع فی ایام النبوة معجزة لرسول الله صلی‌الله علیه و آله و سلم، و الی هذا ذهب الجمهور من السلف و الخلف».[۱۳]

و همین مفسر افزوده است: «و هذا امر متفق علیه بین العلماء ان انشقاق القمر قد وقع فی زمان النبی صلی‌الله علیه و آله و سلم، و انه کان احدی المعجزات الباهرات».

شیخ طوسی (م ٤٦۰ ﻫ) ذیل آیهٔ مزبور نوشته:[۱٤] «اقتربت» مبالغهٔ قرب

* مستمر: ای ذاهب، یعنی مضمحل خواهد شد و دوامی برای آن نیست.

است، زیرا باب افتعال گاه برای مبالغه می‌آید، همان‌طور که «اقتدر» مبالغهٔ در قدرت است. شیخ طوسی سپس از قول طبری نقل کرده که تقدیر آیه چنین است: «اقتربت الساعة التی یکون فیها القیامة. و جعل الله تعالی من علامات دنوها انشقاق القمر المذکور معها».

البته شیخ طوسی نوشته، آنان که منکر انشقاق قمر شده‌اند همچون حسن بصری و بلخی، به ظاهر آیهٔ قرآن توجه نکرده و گفته‌اند که انشقاق قمر، در آینده رخ خواهد داد، اینان فعل «انشق» که ماضی است مجازاً بر استقبال، حمل کرده‌اند، در صورتی که انشقاق قمر را عبدالله بن‌مسعود و انس بن‌مالک و ابن‌عمر و حذیفه و ابن‌عباس و جبیر بن‌مطعم و مجاهد، روایت کرده‌اند.

سپس شیخ طوسی افزوده است: «وقد اجمع المسلمون علیه و لا یعتد بخلاف من خالف فیه لشذوذه لان القول به اشتهر بین الصحابة فلم ینکره احد فدل علی صحة و انهم اجمعوا علیه فخلاف من خالف فی مابعد لا یلتفت الیه...»

علامه مرحوم طباطبائی، ذیل آیهٔ «اقتربت الساعة و انشق القمر» نوشته است: «انفصل بعضه عن بعض فصار فرقتین شقتین»[۱۵] معنای «انشق القمر» یعنی قرص قمر اجزایش از هم جدا شد و دو قسمت گردید.

مرحوم طباطبائی افزوده است: آیهٔ «اقتربت...» در واقع به معجزهٔ شق‌القمر اشاره کرده که در مکه رخ داد و قبل از هجرت و در پی درخواست مشرکان بوقوع پیوست. روایات این داستان هم فراوان است و همهٔ اهل حدیث، وحدت نظر دارند بجز برخی که می‌گویند «انشق القمر» یعنی قمر بزودی در هنگام قیام قیامت به دو نیم می‌شود، و علت اینکه با فعل ماضی تعبیر شده، برای این است که بفهماند، انشقاق قمر حتماً واقع می‌شود. ولی علامه مرحوم می‌نویسد: این تفسیر بی‌پایه است و غیرقابل دفاع *، زیرا آیهٔ بعدی آن‌را رد می‌کند و می‌گوید: «و ان یروا آیة یعرضوا و یقولوا سحر مستمر».

و منظور از کلمهٔ «آیه» در این آیه، مطلق معجزه است که شامل دو نیم‌کردن

* و هو مزیف مدفوع بدلالة الآیة التالیة.

قمر نیز می‌شود، یعنی این کافران اگر دو نیم‌کردن قمر را هم ببینند می‌گویند: سحری است پشت سر هم.

مفسرانی اشاره به یک مطلب ریاضی کرده و گفته‌اند که «انشق القمر» اشاره است به یک حقیقت علمی که در عصر نزول آیه کشف نشده بود و امروز حل شده و روشن گردیده و آن، جداشدن کرهٔ ماه از زمین می‌باشد. علامه طباطبائی آن‌را رد کرده است، زیرا جداشدن قمر از زمین اشتقاق است ولی در آیه «انشقاق» آمده و انشقاق یعنی پاره‌شدن و دونیم‌شدن چیزی. و جداشدن چیزی را از چیز دیگر، انشقاق نمی‌گویند.

این گروه ــ که جداشدن کرهٔ ماه را از زمین انشقاق دانسته‌اند ــ کلمهٔ «آیه» را هم اشاره به آن مطلبی می‌دانند که ریاضی‌دانان این عصر به آن پی برده‌اند.

علامه مرحوم در بحث روایی این آیه نیز نوشته است: روایات بی‌شماری بر وقوع و انجام این رخداد دلالت دارد که شیعه و سنی آنها را نقل کرده و محدثان هر دو گروه هم آن روایات را پذیرفته‌اند، یعنی درواقع، هم کتاب بر وقوع این معجزه دلالت دارد و هم سنت.

علامهٔ مرحوم افزوده است که معجزه امری است خارق‌العاده و وقوع حوادث خارق‌العاده نیز امکان دارد و اینکه یک کرهٔ آسمانی به دو نیم شود، فی‌نفسه چنین چیزی ممکن است و عقل دلیلی بر محال‌بودن آن ندارد.[۱۶]

پیروان مکتب عقل در تفسیر، درباره تعدد زوجات به تأویل‌هایی پرداخته‌اند که در اینجا آنها را از نظر می‌گذرانیم:

در بحث از آیهٔ «و ان خفتم الا تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع فان خفتم الا تعدلوا فواحده...» (نساء/۳) طاعنان بر قرآن گفته‌اند: تعدد زوجات اسلام، دستوری است برای ارضاء غرائز حیوانی و در این دستور افکار عالی انسانی وجود ندارد و درخور شأن اسلام نیست و حتی برخی از آنان، از ظاهر آیه به عدم مشروعیت تعدد زوجات حکم کرده و گفته‌اند: «لا یجوز الزواج بثانیة مادامت الزوجة الاولی فی عصمته».[۱۷]

اینان، عدم مشروعیت تعدد زوجات را از قرآن استدلال کرده و گفته‌اند که از بخش نخستین اباحهٔ تعدد زوجات استنباط می‌شود ولی «مثنی و ثلاث و رباع» به جملهٔ بعدی یعنی: «فان خفتم الا تعدلوا فواحده» مرتبط است، یعنی درواقع اباحهٔ تعدد زوجات، مشروط به انجام عدالت است که آن‌هم به استناد آیه: «و لن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم...» (نساء/۱۲۹) غیرممکن است، زیرا آیه گفته است: شما هرگز نتوانید میان زنان به عدالت رفتار کنید هرچند که راغب و حریص بر عدل باشید [چه، محبت بیشتر نسبت به یکی از زنان، در اثر حسن و زیبایی و جوانی وی و دیگر چیزها در اختیار شما نیست].

اینان افزوده‌اند که اباحه تعدد زوجات، دربارهٔ کسی‌که در تنگناها قرار گرفته به شرط اجرای عدالت، بی اشکال است.

پیروان مکتب عقل در تفسیر، نیز استدلال کرده و گفته‌اند که مسأله تعدد زوجات با مودت و رحمت و آرامش روحی برای زن که از ارکان سعادت زندگی اجتماعی است، مباین است.

شیخ محمد عبده که از پیشوایان این مکتب است، در تفسیر آیهٔ مزبور گفته است[۱۸]: اگر کسی خوب بیندیشد و این آیات را بررسی کند، درمی‌یابد که مسألهٔ تعدد زوجات در اسلام بسیار دقیق است و تنها برای کسانی رواست که در تنگناها و مضایق قرار گیرند و ازدواج مجدد برای آنان ضروری باشد، البته به شرط اینکه بتوانند اقامهٔ عدل کنند. لیکن اگر خوب بررسی کنیم به این نتیجه می‌رسیم که مسألهٔ تعدد زوجات در روزگار ما ناممکن است، زیرا «فان البیت الذی فیه زوجتان لزوج واحد لا تستقیم له حال و لا یقوم فیه نظام، بل یتعاون الرجل مع زوجاته علی افساد البیت کان کل واحد منهم عدو للآخر ثم یجیی الاولاد بعضهم لبعض عدو».

سرانجام نتیجه‌ای که شیخ محمد عبده از تعدد زوجات گرفته بدین صورت بیان کرده است: «فمفسدة تعدد الزوجات منتقل من الافراد الی البیوت و من البیوت الی الامّة».

او سپس در دنبالهٔ همین سخنان افزوده که در صدر اسلام، تعدد زوجات پرفایده بوده و اجتماع آن‌روز ایجاب می‌کرده که یک مرد چند زن داشته باشد ولی

امروز: «اما الیوم فان الضرر ینتقل من کل ضرة الی ولدها الی والده الی سائر اقاربه فهی تعزی بینهم العداوة و البغضاء...»

شیخ محمد عبده در پایان، بسیاری از مشکلات ناشی از تعدد زوجات را بر می‌شمارد و آنگاه پیشنهاد می‌کند که: «فیجب علی العلماء النظر فی هذه المسألة...».

وی سپس استدلال می‌کند که «ان الدین انزل لمصلحة الناس و خیرهم و ان من اصوله منع الضرر و الضرار فاذا ترتب علی شیء مفسدة فی زمن لم تکن تلحقه فی ما قبله فلا شک فی وجوب تغیر الحکم و تطبیقه علی الحال الحاضرة.»

در واقع گفته است: «درء المفاسد مقدم علی جلب المصالح.» و نتیجهٔ نهایی که شیخ محمد عبده در این‌باره از سخنانش گرفته، چنین بیان کرده است:[۱۹]

«و بهذا یعلم ان تعدد الزوجات محرم قطعاً عند الخوف من عدم العدل.»

شیخ محمد عبده، در تعدد زوجات، مشکلات فراوانی دیده و بر آن است که چون اجرای عدالت ناممکن است، بنابراین اکتفاء به یک زن، ضرورت دارد.

ایشان به آیهٔ: «و لن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل فتذروها کالمعلقة...» (نساء/۱۲۹) نیز استدلال کرده است.

در باب مسأله تعدد زوجات باید گفت که این موضوع از قوانین خاص دین اسلام نبوده بلکه در ادیان پیشین نیز سابقه دارد، ابراهیم علیه السلام وحضرت داوود و سلیمان و یعقوب نیز بیش از یک زن داشته‌اند.

از طرفی ما می‌دانیم که اعراب جاهلی، گرفتار جنگ و غارتگری و کشتار بودند و در نتیجه سرپرست خانواده به‌قتل می‌رسید و فرزندان آنها یتیم می‌شدند و یتیم در میان آنان زیاد بود، زورمندان هم دختران یتیم و اموال آنان را در اختیار خود می‌گرفتند و گاه به زور با آنان ازدواج می‌کردند و اموال آنان را تصاحب می‌نمودند و چه‌بسا که در رفتار با آنان عدالت را فراموش می‌کردند و ممکن بود پس از تصرف اموال و تمتع از آنان، زنانی که درمانده و ناتوان شده و همه چیزشان را از دست داده بودند، رها کنند و آنان را طرد نمایند.

قرآن کریم این روش ناپسند را مورد نکوهش قرار داده و در آیهٔ: «ان الذین

یأکلون اموال الیتامی ظلماً انما یأکلون فی بطونهم ناراً و سیصلون سعیراً» (نساء/۱۰) خوردن اموال یتیمان را، نهی کرده و در آیهٔ دیگر هم گفته است:

«... و لا تأکلوا اموالهم الی اموالکم انه کان حوباً کبیراً» (نساء/۲).

پس از نزول این آیات، مسلمانان برای اجتناب از مال یتیمان و برای اینکه حقوق یتیمان از میان نرود، غذای آنان را جدا کردند، آنان را از میان خود اخراج نمودند، کسی به خوراک آنان دست نمی‌زد که مبادا به اموال یتیمان تجاوزی باشد و در نتیجه مشکل بزرگی بوجود آمد.

و سرانجام موضوع را به رسول خدا(ص) عرضه داشتند و از آن بزرگوار خواستند که مشکل حل شود این آیه نازل شد: «... و یسألونک عن الیتامی قل اصلاح لهم خیر و ان تخالطوهم فاخوانکم...» (بقره/۲۲۰) یعنی: ای پیامبر! از تو دربارهٔ یتیمان می‌پرسند، بگو: به اصلاح حال و مصلحت مال آنان بکوشید بهتر است که آنان را بی‌سرپرست بگذارید و اگر با آنان آمیزش کنید رواست، زیرا که هم‌کیش شما هستند.

این دستور موجب شد که حرج مسلمین از میان رفته و مشکلات برطرف گردد. آیهٔ «و ان خفتم الا تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء...» (نساء/۳) پس از آیهٔ «و آتوا الیتامی اموالهم و لا تتبدلوا الخبیث بالطیب ولا تاکلوا اموالهم الی اموالکم انه کان حوباً کبیراً.» (نساء/۲) ذکر شده و درواقع قرآن خواسته است بگوید: در امور ایتام پرهیزگار باشید و اموال آنان را به اموال خود ضمیمه نکنید و چنانچه می‌ترسید که نسبت به آنان برطبق عدالت رفتار نکنید و مایل هم نیستید که آنان را به حبالهٔ نکاح خود درآورید، از زنان دیگر که شما را خوش آید یکی و دو تا و سه تا و چهار تا بگیرید.

و به قول علامهٔ مرحوم طباطبایی جملهٔ شرطیهٔ «و ان خفتم الا تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء...» در حقیقت چنین است: «ان لم تطب لکم الیتامی للخوف من عدم القسط فلا تنکحوهن و انکحوا نساءاً غیرهن» یعنی: اگر به جهت ترس از عدم رعایت عدالت، خوش ندارید که با ایتام ازدواج کنید، زنهای دیگری را که خوش دارید به ازدواج خود درآورید.

علامهٔ مرحوم افزوده است: وزن مفعل و فُعال در اعداد، بر تکرار ماده دلالت

می‌کند، پس معنای «مثنی و ثلاث و رباع» یعنی دوتا دوتا، سه‌تا سه‌تا، چهارتا چهارتا. و چون خطاب در آیه، متوجه همهٔ مردم است حرف «واو» هم در این آیه دلالت بر تخییر می‌کند و نه بر جمع. بنابراین معنای آیه چنین است: برای هر یک از مؤمنان رواست که دو یا سه و یا چهار زن بگیرند و از نظر اینکه مخاطب همهٔ مردم هستند بناچار باید دو و سه و چهار هم با لفظ و صیغه‌ای که بر تکرار دلالت دارد، آورده شود و گفته شود: «مثنی و ثلاث و رباع».

توضیح علامه، در پاسخ کسانی است که گفته‌اند: «واو» در مثنی و ثلاث و رباع، برای جمع است و آیه دلالت بر جواز ۹ زن می‌کند که حاصل‌جمع ۹ = ٤ + ۳ + ۲ می‌باشد.

علامه مرحوم، از گفتهٔ شیخ طبرسی در تفسیر مجمع‌البیان نیز استفاده کرده و گفته است: وقتی می‌گویند: «دخل القوم البلد مثنی و ثلاث و رباع»، لازمه‌اش اجتماع اعداد نیست و عبارت مزبور بدین معنا نمی‌باشد که بگوئیم: قوم در دسته‌های ۹ نفری وارد شهر شدند و اگر چنین می‌بود، عدد تسع (= ۹) را می‌گفت.[۲۰]

شیخ خلیل یاسین، در بحث از آیهٔ «فان خفتم الا تعدلوا فواحدة» گفته است:[۲۱] مقصود از عدالت در این آیه، عدالت در امور مادی و خرج و نفقه و هزینهٔ زندگی است «فقد عنی به النفقه» و منظور از عدالت در آیهٔ «و لن تستطیعوا ان تعدلوا» محبت واقعی و قلبی است که هیچ مرد نمی‌تواند میان دو زن یک‌چنین عدالتی را اجرا کند و هر دو زن را به یک اندازه دوست داشته باشد.

*

پیروان مکتب عقل در تفسیر، دربارهٔ عروج «عیسی بن‌مریم» از روی دار، نیز برداشتهایی از قرآن کرده‌اند که به بررسی آن می‌پردازیم:

قرآن در این مورد می‌گوید: «... و ما قتلوه و ما صلبوه و لکن شبه لهم...» و بخش پایانی آیه «و ما قتلوه یقیناً بل رفعه‌الله الیه و کان‌الله عزیزاً حکیما» (نساء/۱۵۷ و ۱۵۸) که کشته‌شدن عیسی و به دارآویختن او را نفی کرده و گفته است که البته به طور یقین بدانید که عیسی را نکشتند، بلکه خدا او را به سوی خود بالا برد. با توجه به آیهٔ: «اذ قال الله یا عیسی انی متوفیک و رافعک الی و مطهرک من الذین کفروا...»

(آل‌عمران/۵۵) که گفته است: به‌یاد آر وقتی‌که خدا به عیسی گفت: ای عیسی! همانا که من روح ترا قبض نموده و بر آسمان (قرب خود) بالا برم و ترا از معاشرت و آلایش کافران پاک گردانم... اگر مقایسه شود، بحث‌انگیز خواهد بود.

زیرا در آیهٔ نخست (نساء/۱۵۷ و ۱۵۸) قتل و به دار آویختن عیسی نفی شده و در آیه دوم (آل‌عمران/۵۵) وفات عیسی ثابت شده که می‌توان گفت: آیا این وفات، بدون قتل و صلب بوده و یا مقصود اصلی از وفات معنای دیگری است؟! و اصولاً معنای «رفع» در دو آیه چیست؟! آیا منظور رفع جسمانی است ویا منظوررفعت مکانی و عظمت جاه و مقامی است؟ و آیا این رفعت مکانی از آیه، استنباط می‌شود یا خیر؟! و اصولاً چرا می‌گوییم: ممکن است منظور از وفات معنای معمولی متبادر به ذهن نباشد؟! و چه چیز موجب می‌شود که بگوییم منظور از «رفع» معنای حسی معمولی نیست و معنای معنوی «رفع» مراد است.

همهٔ این موارد، مطالب بحث‌انگیزی است که از این آیات، متبادر به ذهن می‌شود و این بحثها، به دو کلمهٔ «رفع» و «وفات» مرتبط می‌باشد.

ابوجعفر محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰ ﻫ) در بحث از آیات مزبور گفته است: مفسران در معنای کلمهٔ «وفات» اختلاف نظر دارند. فقال بعضهم: «هی وفاة النوم و کان معنی الکلام علی مذهبهم: انی منیمک و رافعک فی نومک».

گروهی دیگر گفته‌اند: معنای وفات، قبض است، همان‌طور که می‌گویند: «توفیت من فلان مالی علیه یعنی قبضته و استوفیته» و در این صورت معنای عبارت در آیهٔ «انی متوفیک و رافعک الی» ای: قابضک من الارض حیاً الی جواری و آخذک الی ما عندی بغیر موت و رافعک من بین المشرکین و اهل الکفر بک».

عده‌ای دیگر گفته‌اند: معنای آیهٔ «اذقال الله یا عیسی انی متوفیک و رافعک الی و مطهرک من الذین کفروا» این است که ما ترا پس از انزال به دنیا، خواهیم میراند [ومتوفیک بعد انزالی ایاک الی الدنیا].

سپس طبری افزوده است: «و اولی هذه الاقوال بالصحة عندنا قول من قال: معنی ذلک انی قابضک من الارض و رافعک الی» می‌باشد، زیرا این خبر از پیامبر اکرم به تواتر رسیده که آن بزرگوار گفته است: «ینزل عیسی بن مریم فیقتل الدجال ثم

یمکث فی الارض مدة [در مدت مکث و ماندن عیسی در روی زمین اختلاف است] ثم یموت فیصلی علیه المسلمون و یدفنون».[۲۲]

از مجموع گفته های طبری چنین استنباط می‌شود که عیسی علیه‌السلام نمرده و کشته نشده و نیز به‌دار آویخته نشده، بلکه خدا او را به آسمان برده و زنده است و اخبار متواتر هم هست که پس از این، در آینده به زمین فرود می‌آید.

رویهم‌رفته طبری در تفسیر آیهٔ مزبور به سنت متواتر و معنای دقیق کلمات بر موازین عربیت و مفهوم واقعی کلمه، توجه کرده و در این‌باره به میل شخصی و از روی هوی و هوس سخن نگفته و آیه را به دلخواه خود تفسیر نکرده است.

شیخ طوسی (م ۴۶۰ ﻫ) در تفسیر آیهٔ «... انی متوفیک و رافعک الی...» اقوال سه گانهٔ زیر را نوشته است:

۱ ـ قابضک برفعک من الارض الی السماء من غیر وفاة موت.

۲ ـ متوفیک وفاة نوم.

۳ ـ در عبارت آیه، تقدیم و تأخیر وجود دارد و در واقع اصل عبارت چنین می‌باشد: «انی رافعک و متوفیک فی ما بعد».

دربارهٔ رفع عیسی از زمین به آسمان، شیخ طوسی گفته است: برای تفخیم و عظمت شأن عیسی بوده است.[۲۳]

ضمناً باید دانست که هیچ‌یک از مفسران پیشین نگفته‌اند که مردهٔ عیسی را به آسمان بردند. شوکانی هم در ذیل آیات مورد بحث در تفسیر خود نوشته است قول صحیح آن است که بگوییم: «ان الله رفعه الی السماء من غیر وفاة کما رجحه کثیر من المفسرین».

شوکانی، اقوال مختلف دیگر را ضعیف دانسته و افزوده است که وجه راجح همان است که پیامبر(ص) فرموده که عیسی از آسمان فرود می‌آید و دجال را می‌کشد.[۲۴]

مفسران پیشین، در تأیید گفته های خود به آیهٔ: «و قولهم انا قتلنا المسیح عیسی بن مریم رسول الله و ما قتلوه و ما صلبوه و لکن شبه لهم...» (نساء/۱۵۷) استناد کرده و افزوده‌اند که در آیات پیش از این آیه، قرآن مجید گفته است: به سبب کفر کافران و

به علت بهتان بزرگی که بر مریم پاک و منزه زدند و هم از این جهت که به دروغ گفتند: ما مسیح عیسی بن‌مریم، رسول خدا را کشتیم (... طبع‌الله علیها بکفرهم...) خدا بر دلهای آنان مهر نهاد. در صورتی که نه او را کشتند و نه بر دار کشیدند بلکه امر بر آنها مشتبه شد.

خدای بزرگ، در این آیات خبر داده که عیسی نه کشته شد و نه به‌دار آویخته شد و حال آنکه هدف اصلی بنی‌اسرائیل اثبات فوت حضرت عیسی بوده، خواه به قتل باشد و یا به صلب و دارآویختن و یا موت.

کلمهٔ «متوفی» که در آیهٔ ۵۵ سورهٔ آل‌عمران بکار رفته، از مصدر «توفی» است و اصولاً این کلمه در قرآن مجید به معنای چیزی که بر موت دلالت نکند و حیات در آن باشد بکار رفته، همچون آیهٔ: «و هو الذی یتوفاکم باللیل و یعلم ما جرحتم بالنهار...» (انعام/۶۰) یعنی: خدا روح شما را در شب (به هنگام خواب) قبض می‌کند و می‌گیرد، که این نه به معنای آن است که موت فرا می‌رسد و دستگاه مغز آدمی کاملاً تعطیل می‌شود و مطلقاً قطع می‌گردد بلکه بدان معنا است که در خواب، بخشی از دستگاه تعطیل می‌شود». *

بهرحال آیات قرآنی با صراحة دلالت دارد بر اینکه عیسی مسیح کشته نشد و به‌دار هم آویخته نشد، بلکه بر آنها امر مشتبه گردید و پنداشتند که او را به‌دار زده‌اند، ولی خداوند او را به آسمان برد.

اما برخی از مفسران اسلامی نیز همچنانکه اناجیل اربعهٔ متی ــ لوقا ــ یوحنا ــ مرقس گفته است، آنان نیز معتقدند که مسیح کشته شد و خداوند تنها روح او را به آسمان برد. اناجیل اربعه هم مسأله مصلوب‌شدن مسیح و کشته‌شدن او را ذکر کرده و آن‌را از مسائل زیربنایی مسیحیت دانسته و گفته‌اند: عیسی به‌دار آویخته شد تا گناهان بشر را بشوید و جهانیان را از مجازات نجات دهد. اینان راه نجات را منحصر در پیوند با مسیح و اعتقاد به این موضوع می‌دانند.[۲۵]

مفسران معتقد به کشته‌شدن عیسی (=پیروان مکتب عقل در تفسیر) احادیث

* همان‌طور که معروف است: خواب برادر مرگ است.

متواتر در این‌باره را قبول ندارند و می‌گویند این روایات «مضطربة مختلفة فی الفاظها و معانیها» است.

اینان آیهٔ «... انی متوفیک و رافعک الی...» را که درباره برگرفتن و بالابردن عیسی به آسمان است، به طریق خاصی تفسیر می‌کنند و می‌گویند: توفی، در لغت: «اخذ الشیء وافیاً و تاماً» می‌باشد، همچنانکه در آیات آمده است: «الله یتوفی الانفس حین موتها...» ** (زمر/۴۲) و «قل یتوفاکم ملک الموت الذی و کل بکم...» *** (سجده/۱۱).

بنابراین به اعتقاد ایشان آنچه در آیهٔ مورد بحث، متبادر به ذهن است اینکه: «انی ممیتک و جاعلک بعد الموت فی مکان رفیع عندی.» یعنی درواقع ای عیسی ترا می‌میرانم و پس از مرگ جایگاه رفیعی برایت خواهد بود، همان‌طور که به ادریس هم، این مکان رفیع اعطاء شد.□

سپس شیخ محمد عبده، افزوده است: هذا ما یفهمه القاری الخالی الذهن من الروایات و الاقوال لانه هو المتبادر من العبارة وقد ایدناه بالشواهد من الایات...». [۲۶]

این گروه از مفسران گفته‌اند که کلمهٔ «توفی» در بسیاری از موارد قرآن، به معنای موت بکار رفته و درواقع معنای متبادر به ذهن، از کلمهٔ توفی همین موت است مگر با قرینهٔ صارفه.

علاوه بر آیات ۴۲ سورهٔ زمر و ۱۱ سورهٔ سجده، در آیهٔ: «ان الذین توفاهم الملائکة ظالمی انفسهم قالوا فیم کنتم...» * (نساء/۹۷) نیز کلمهٔ «توفی» به معنای موت است.

این گروه از مفسران، دربارهٔ کلمهٔ «رفع» در آیات «و رافعک الی» و «بل رفعه الله الیه» نیز گفته‌اند که کلمهٔ «رفع» در این آیات، رفع مکانت است و مقام و

** یعنی: خداست که وقت مرگ ارواح خلق را می‌گیرد.

*** یعنی: ای پیامبر! به آنها بگو، فرشتهٔ مرگ که مأمور قبض روح شماست، جان شما را خواهد گرفت.

□ «واذکر فی الکتاب ادریس انه کان صدیقاً نبیاً. و رفعناه مکاناً علیاً» (مریم/۵۶ و ۵۷).

* یعنی: آنان که [هنگام مرگ] و قبض روح [ظالم و ستمگر بمیرند] فرشتگان از آنان باز پرسند که در چه کار بودید...

مرتبت، و نه رفع جسمانی و جسدی، بویژه که قرینهٔ «و مطهرک من الذین کفروا» هم مؤید این نظر است و در قرآن مجید در بسیاری از موارد کلمهٔ «رفع» و مشتقات آن در امور معنوی بکار رفته و نه به معنای برگرفتن و بالابردن، همچون که در آیات زیر چنین است و منظور رفع معنوی و علو مرتبه و مقام است:

«فی بیوت اذن الله ان ترفع و یذکر فیها اسمه...»°° (نور/ ۳۶).

«نرفع درجات من نشاء...» °°° (انعام/ ۸۳).

«و رفعنا لک ذکرک» □ (انشراح / ٤).

«و رفعنا مکاناً علیا» □□ (مریم /۵۷).

«یرفع الله الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات...» ● (مجادله/۱۱).

در نظر این گروه از مفسران، معنای «رفع» در دو آیهٔ «و رافعک الی» و «بل رفعه الله الیه» نیز چنین است و منظور از «رفع» علو درجهٔ معنوی است و نه برگرفتن و به آسمان بردن.

استدلال این گروه، به ظاهر درست به نظر می‌رسد، ولی اگر خوب بررسی شود، می‌توان گفت که اولاً در آیات مزبور، قرینه‌ای هست که «رفع» بر مکانت معنوی دلالت می‌کند و نه بر بالابردن جسمانی.

نکتهٔ دیگر اینکه در دو آیهٔ مورد بحث ما: «و رافعک الی» و «بل رفعه الله الیه» یعنی آیات مربوط به عیسی کلمهٔ «رفع» مقترن با جار و مجرور «الی» و «الیه» است و مرجع ضمیر در هر دو به «الله» بر می‌گردد و این خود صراحت دارد که عیسی به سوی «الله» برده شده، در صورتی که هیچ یک از آیات مذکور در بالا و آیات مورد

°° یعنی: در خانه هایی [مانند معابد و مساجد] که خدا رخصت داده آنجا رفعت یابد و بلندمرتبه گردد و نام خدا در آنها برده شود.

°°° سخن دربارهٔ حضرت ابراهیم است، خدا گفته: ما مقام هر که را بخواهیم رفیع می‌گردانیم...

□ سخن دربارهٔ پیامبر اکرم است، خدا گفته: ما نام نکوی تو را در عالم بلند گردانیم.

□□ سخن دربارهٔ ادریس است، خدا مقام و مرتبهٔ او را بلند و رفیع گردانیده است.

● خدا مقام اهل ایمان و دانشمندان را [د دو جهان] رفیع می‌گرداند و بلند...

استناد به «الی» مقترن نشده است.

وانگهی اگر ما بر آن باشیم که منظور از «متوفیک» مُمیتک باشد و مقصود از «رافعک» هم برگرفتن و بالابردن روح به آسمان باشد (آن‌طور که این گروه از مفسران گفته‌اند) دیگر نیازی به «رافعک الی» نبود، زیرا پیامبر بزرگواری چون عیسی، از چنین چیزی مستغنی است و به طور طبیعی چنین چیزی انجام می‌گیرد و نیازی به بازگوکردن نیست و این یک سخن زیادی است و قرآن مجید منزه از افزون گویی است.

اینک باید دید که علامهٔ مرحوم طباطبایی در این‌باره چه گفته است. ایشان در ذیل آیهٔ: «اذقال الله یا عیسی انی متوفیک...» نوشته است:[۲۷] «التوفی: اخذ الشیء اخذاً تاماً و لذا یستعمل فی الموت لان‌الله یأخذ عند الموت نفس الانسان من بدنه». *

ایشان چند آیهٔ دیگر را هم که «توفی» بر مردن دلالت می‌کند، همچون آیهٔ: «حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا...» **(انعام/٦١) بعنوان شاهد مثال ذکر کرده است، ولی نوشته است که اساساً در قرآن «توفی» به معنای موت نیست و در آیهٔ مربور، توفی به معنای «اخذ و گرفتن» استعمال شده. و نکتهٔ زیبا در این آیه آن است که بفهماند، آدمی با مردن فانی نشده و از میان نمی‌رود، بلکه خدای متعال او را حفظ می‌کند تا وقتی‌که برای رجوع و برگشت به سوی خود، او را مبعوث نماید.

خلاصه آنکه آیهٔ «انی متوفیک» دلالت بر مردن حضرت عیسی نمی‌کند با توجه به اینکه آیات «... و ما قتلوه و ما صلبوه لکن شبه لهم...» و «بل رفعه الله الیه...» و «و ان من اهل الکتاب الا لیؤمنن به قبل موته...» (سورهٔ نساء/١٥٧ و ١٥٨ و ١٥٩) خود مؤید دیگری است برای نمردن و کشته‌نشدن عیسی و بالابردن عیسی به سوی خدا.

با توجه به اینکه از آیهٔ «و ان من اهل الکتاب الا لیؤمنن...» هم بر می‌آید که عیسی در نزد خدا زنده است و نخواهد مرد تا تمام اهل کتاب به او ایمان آورند.

* کلمهٔ توفی، یعنی گرفتن و اخذ نمودن یک شیء بنحو تمام و کمال و روی همین اصل در مردن هم بکار می رود، زیرا خدای متعال در هنگام مردن، روح و نفس آدمی را از بدنش می‌گیرد.

** یعنی: وقتی‌که مرگ یکی از شما فرا رسد، رسولان ما او را می میرانند....

بنابراین «توفی» دربارهٔ حضرت عیسی اخذ و گرفتن او از میان یهودیان خواهد بود.

و نیز علامه هم در بحث از آیه: «... ورافعک الی و مطهرک من الذین کفروا...» (آل‌عمران/۵۵) نوشته است: «و حیث قید الرفع بقوله» اِلیّ «افاد ذلک ان المراد بالرفع، الرفع المعنوی دون الرفع الصوری اذ لا مکان له تعالی من سنخ الامکنة الجسمانیة»[۲۸] یعنی از اینکه کلمهٔ «رافع را با «الی» آورده معلوم می‌شود که مراد رفع معنوی است و نه صوری و ظاهری، زیرا برای خدا مکانی از سنخ امکنهٔ جسمانی نمی‌توان متصور شد تا رفع جسمانی، نسبت به آن صحیح باشد. درواقع به نظر علامه، مراد از رفع، رفع درجه و قرب به پروردگار خواهد بود.

مرحوم طباطبائی در ذیل آیهٔ «و ما قتلوه یقیناً» (نساء/۱۵۷) هم نوشته است[۲۹]: به طور یقین او را نکشتند و آیهٔ «بل رفعه الله الیه» وقوع قتل و یا دارزدن ادعایی را نفی می‌کند، درحقیقت، عیسی از قتل و دار، سالم مانده است.



یادداشتها:

۱ ــ السید محمد رشید رضا، تفسیر القرآن الکریم، الشهیر به تفسیر المنار، تقریرات شیخ محمد عبده، الطبعة الثانیه، افست بیروت، ج ۱، ص ۳٤۷.

۲ ــ مأخذ سابق، ج ۳، ص ۳۱۱.

۳ ــ همان مأخذ و همان صفحه.

٤ ــ فهد بن عبدالرحمن بن سلیمان الرومی، منهج المدرسة العقلیة الحدیثة فی التفسیر، بیروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الاولی ۱٤۰۱ هـ ــ ۱۹۸۱ م (در ۲۰ مجلد)، ج ۲، ص ۵۸۰.

۵ ــ مأخذ سابق، ج ۲، ۵۸۱.

٦ ــ مجلة المنار، مجلد ۳۰، جزء ٤، ص ۲٦٦ و ۲٦۷، به نقل از منهج المدرسة العقلیة الحدیثة فی التفسیر، ج ۲، ص ۵۸۲ و ۵۸۳.

۷ ــ احمد مصطفی المراغی، تفسیر المراغی، ج ۲۷، ص ۷۷، به نقل از منهج المدرسة العقلیة الحدیثة فی التفسیر، ج ۲، ۵۸٤.

۸ ــ رک: مجلة المنار، مجلد ۳۰، جزء ٤، ص ۲٦۷ و ۲٦۸، به نقل از منهج المدرسة العقلیة الحدیثة فی التفسیر، ج ۲، ص ۵۸٤.

۹ ــ منهج المدرسة العقلیة الحدیثة فی التفسیر، ج ۲، ص ۵۸۵.

۱۰ ــ حافظ عمادالدین ابوالفداء اسماعیل بن‌کثیر دمشقی، تفسیر القرآن العظیم، بیروت ۱٤۰۰ هـ ــ ۱۹۸۰ م (در ٤ مجلد) ج ٤، ص ۲٦۰ و ۲٦۱.

۱۱ ــ ابوالفداء حافظ ابن‌کثیر دمشقی، البدایة و النهایة، بیروت، ج ٦، ص ۷٤.

۱۲ ــ رک: الشفا بتعریف حقوق المصطفی(ص)، به نقل از منهج المدرسة العقلیة الحدیثة فی التفسیر، ج ۲، ص ۵۸۸.

۱۳ ــ محمد بن‌علی بن‌محمد شوکانی، فتح القدیر الجامع بین فنی الروایة و الدرایة من علم التفسیر (در ۵ مجلد) دارالفکر، بیروت، ج ۵، ص ۱۲۰.

۱٤ ــ شیخ الطائفة، طوسی، تفسیر التبیان، تصحیح و تحقیق: احمد حبیب قصیر العاملی، چاپ مکتبه الامین، نجف اشرف (افست بیروت، بدون تاریخ) (در ده مجلد)، ج ۹، ص ٤٤۰ و ٤٤۱.

۱۵ ــ السید محمدحسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت (در ۲۰ مجلد) ج ۱۹، ص ٦۱.

۱٦ ــ مأخذ سابق، ج ۱۹، ص ٦۷.

۱۷ ــ منهج المدرسة العقلیة الحدیثة فی التفسیر، ج ۲، ص ٦۷۱.

۱۸ ــ تفسیر المنار، ج ٤، ص ۳٤۹.

۱۹ ــ مأخذ سابق، ج ٤، ص ۳۵۰. برای آگاهی بیشتر از نظریات شیخ محمد عبده در باب «تعدد زوجات» رجوع

شود به: تفسیر المنار، ج ٤، صفحات ٣٤٤ ــ ٣٥٠.

٢٠ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به المیزان فی تفسیر القرآن، ج ٤، ص ١٦٥ ــ ١٦٩.

٢١ ــ الشیخ خلیل یاسین، اضواء علی متشابهات القرآن، بیروت، الطبعة الثانیة، ١٩٨٠ م، ج ١، ص ١٥٧.

٢٢ ــ ابوجعفر محمد بن جریر طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، (٣٠ جزء در ١٥ مجلد) جزء ٣، ص ٢٠٢ ــ ٢٠٤.

٢٣ ــ تفسیر التبیان ج ٢، ص ٤٧٧ و ٤٧٨.

٢٤ ــ فتح القدیر، ج ١، ص ٣٤٤ و ٣٤٥.

٢٥ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه، زیر نظر ناصر مکارم شیرازی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ج ٤، صفحات ١٩٨ ــ ٢٠٣.

٢٦ ــ تفسیر المنار، ج ٣، ص ٣١٦.

٢٧ ــ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ٣، ص ٢٠٦.

٢٨ ــ مأخذ سابق، ج ٣، ص ٢٠٧.

٢٩ ــ مأخذ پیشین، ج ٥، ص ١٣٣ و ١٣٤.



نقد وبلاغت




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اهمیّت بلاغت و تطوّرِ آن*

برای روشن‌شدن مطلب، نوشتهٔ عبدالقاهر جرجانی را در کتاب دلائل الاعجاز نقل می‌کنیم. او می‌نویسد[1]: در عبارات و کلمات گاه تفاوتهای نهانی دیده می‌شود که نه‌تنها بر عامهٔ مردم روشن نیست، بلکه خواص و اهل اطلاع نیز گاه آن‌را درک نمی‌کنند.

عبدالقاهر برای اثبات گفتهٔ خود سخنی از ابن‌انباری نقل می‌کند و می‌گوید: یعقوب بن‌اسحاق کندی[2] فیلسوف معروف عرب به ابوالعباس[3] گفت: در کلام عرب حشو و زوائد فراوان است، ابوالعباس می‌گوید: مثلاً در کجا؟

یعقوب بن‌اسحاق کندی می‌گوید: عربها گاه می‌گویند: «عبدالله قائم» و زمانی «ان عبدالله قائم» و بعضی اوقات «ان عبدالله لقائم» می‌گویند، در صورتی‌که بظاهر معنای هر سه عبارت یکی است و تنها الفاظ آن متکرّر است.

ابوالعباس پاسخ می‌دهد که ابداً چنین نیست، بلکه به علت اختلاف در لفظ، معانی عبارات نیز متفاوت است زیرا می‌گوئیم: «عبدالله قائم» اِخبار است از قیام عبدالله و زمانی که می‌گوئیم: «اِنّ عبدالله قائم» و عبارت را با «اِنّ» موکّد می‌کنیم، پاسخ است برای سؤال سائلی.

* قسمتی از مطالب این مقاله، در جلسهٔ سخنرانی بیستم فروردین‌ماه ۱۳۵۱، در تالار سخنرانی دانشکدهٔ ادبیات به وسیلهٔ نویسنده ایراد شده است.

و هر گاه که عبارت را به صورت «إنّ عبدالله لقائم» بیان کنیم، پاسخ کسی‌که قیام عبدالله را منکر است داده‌ایم.

سرانجام، عبدالقاهر جرجانی، نتیجه می‌گیرد که وقتی فیلسوفی همچون یعقوب ابن اسحاق کندی متحیّر و سرگردان باشد و طرز استعمالِ گوناگون کلمات و تفاوتهای معنوی کلمات را در استعمالات مختلف نداند؛ پس عامّهٔ مردم استعمالات مختلف کلمات را که از جهت دلالت بر معانی در یک درجه نیستند و با یکدیگر اختلاف دارند، به طریق اولی نمی‌دانند. بنابراین این تفاوتهای نهانی باید مورد بحث قرار گیرد و دقایق روشن شود و همین تفاوتهای نهانی یعنی علوم بلاغی. و روی همین اصل است که، برخی از دانشمندان معتقدند که معجزه‌بودن قرآن را با آگاهی از علوم بلاغی، بخوبی می‌توان ثابت کرد. بطوری که شاید بتوان گفت پیدایش علوم بلاغی در زبانِ عربی برای شناسائی اعجاز قرآن بوجود آمد و در زبان فارسی برای شناختن نظم و نثر فصحا و بلغا[۴].

و از همین جهت است که زمخشری علومِ بلاغی را از دانشهای مختص به قرآن می‌داند و اعتقاد دارد که: فقیه هرچند که در احکام فقهی بر اقرانِ خود پیشی گیرد و متکلّم در علم کلام فردِ برجسته‌ای شود و محدث در علم حدیث شاخصیّت یابد و شخص واعظ از حسن بصری در سخن‌راندن برتر شود و عالمِ علم نحو از سیبویه هم نحوی‌تر شود ولی باید گفت که: هیچ‌یک به حقیقتی نرسیده‌اند، جز این‌که در علوم بلاغی که مختص به قرآن است، بارع و کامل شوند[۵].

زمخشری در کتاب **تفسیر الکشاف** با بصیرت شگفتی از دقایق و نکاتِ قرآنی بحث می‌کند و بلاغت قرآن را نشان می‌دهد و از راه بلاغت، اعجازِ قرآن را ثابت می‌کند و حتّی مطالبِ به ظاهر متناقضِ قرآن را از راه بلاغت به خوبی بیان می‌دارد.

جاحظ بصری متوفی به سال ۲۵۵ هـ. اعجاز قرآن را از راه بلاغت آن توجیه می‌کند و اعجاز قرآن را در نظم و اسلوبِ شگفت‌آور آن می‌داند و عبارت «...صار نظمه من اعظم البرهان و تألیفه من اکثر الحجج» را در کتاب البیان والتبیین می‌گوید[۶]: به یقین می‌توان گفت که در کتاب گم‌شدهٔ[۷] نظم‌القرآن و کتاب المسائل فی القرآنِ جاحظ نیز بسیاری از مباحث علومِ بلاغی برای اثبات اعجاز قرآن مورد بحث قرار گرفته

شده است.

و نیز ابوالحسن علی بن عیسی الرمانی متوفی به سال ۳۸۶ هـ . کتاب «النکت فی اعجاز القرآن» را نوشت و برای بلاغت سه درجه قائل شد[۸] و درجهٔ اعلی را معجزه دانست و به قرآن اختصاص داد.

باقلانی هم که از متکلمانِ بنامِ اشاعره است و در سال ۴۰۳ هجری فوت شده، کتاب «اعجاز القرآن» را در پاسخ مطاعن ملاحده بر قرآن مجید نوشت و فصولی ازین کتاب را به بیان وجوه اعجاز قرآن اختصاص داد و یکی از دلائل معجزه‌بودن قرآن را بلاغت قرآن دانست و گفت[۹]: «انّه بدیع النظم عجیب التألیف متناهٍ فی البلاغة الی الحد الذی یُعلَم عجز الخلق عنه...».

باقلانی معتقد است که: در تمام آیات قرآنی بلاغت وجود دارد و همچون گفتار فصحا و بلغای دیگر نیست که در یک مورد فصیح و در مورد دیگر غیرفصیح باشد. و نیز اعتقاد دارد که قرآن از لحاظ ایجاز و اطناب و دیگرِ موضوعات بلاغی بر کلام بشر رجحان دارد.

وی برای اثبات اعجاز قرآن از وجوه مختلف فنون بدیعی و موضوعاتِ بلاغی بحث می‌کند[۱۰].

قاضی عبدالجبار معتزلی که در سال ۴۱۵ هجری دعوت حق را لبّیک گفته است و دارای مصنّفات فراوانی است که از آن جمله «المغنی فی ابواب التوحید والعدل» می‌باشد، مجلّد شانزدهم آن‌را در اعجاز قرآن نوشته است و در آن کتاب، بحث مشبّعی از اعجاز قرآن کرده است و به صورت ترکیبی کلام توجُّه کرده و این مسأله را از مسائل اساسی بلاغت دانسته و گفته است که فصاحت تنها به لفظ و معنی ارتباط ندارد، بلکه در صورت ترکیبی و ضم کلمات است به طریقهٔ مخصوص[۱۱]، و این همان مطلبی است که عبدالقاهر جرجانی نیز، به‌آن اشاره کرده و گفته است: منشاء و أصلِ فصاحت و بلاغت لفظ نیست بلکه کیفیّت اسلوب و واقع‌شدن لفظ در جمله‌های مختلف است که کلامی را فصیح و بلیغ می‌کند. و خلاصه این‌که عبدالقاهر جرجانی، به اسلوب و خصائص و کیفیّات کلّی و یا نظم کلامی بسیار توجُّه کرده است[۱۲] و همین مسأله را در مورد اعجاز قرآن، بیان می‌کند و می‌گوید[۱۳]: اعجاز قرآن مربوط به

خصائص اسلوبی و نظمی قرآن است که در تمام آیات وجود دارد نه فقط به زیبائی الفاظ و خوبی معانی.

علوم بلاغی پس از عبدالقاهر جرجانی به نامهای، بدیع، معانی و بیان نامیده شد. در صورتی که به عقیدهٔ او تمام اینها، یک علم بود که به‌آن علم‌البلاغه می‌گفتند و خود وی کلمهٔ بلاغت را به اسرار افزود و یکی از دو کتاب بلاغی خود را، اسرار البلاغه، نامید[۱۴].

سید شریف رضی، متوفی به سال ٤٠٦ هجری که دو کتاب: تلخیص البیان فی مَجازات القرآن و کتاب مَجازات النبویّه را نوشته است، در کتاب نخستین، شریف‌ـ رضی مجازات قرآنی را به ترتیب سور قرآنی و در هر سوره به ترتیب آیه‌های آن سوره بحث کرده است.

سرانجام می‌گوئیم که آدمی برای توصیف خیالات و اندیشه‌های گوناگونی که در ذهنش پیدا می‌شود، به آرایش دادن الفاظ و تعبیرات مختلف نیاز دارد و چون برای توصیف آنچه که در فکر او ایجاد می‌شود، باندازهٔ کافی کلمه یافت نمی‌شود، این است که می‌خواهد معنای واحد را، به طرق گوناگون بازگو کند، تا شنونده را خوشتر آید. مثل این‌که بجای کلمهٔ (جوانی)، گاه می‌گوید: «بهار زندگانی» زیرا روح تنوع طلبی بشر نمی‌تواند او را به‌یک نوع سخن‌گفتن راضی کند.

از طرفی می‌دانیم که مهمترین هدف و غرض شعر و نثر دلاویز، تأثیر و رسوخ در نفوس و عواطف است و برای این تأثیر هر چه کلمات برجسته‌تر و زیباتر باشد، اثر آن بیشتر و تأثیرش در روح و عواطف زیادتر خواهد بود و برای همین است که، شعرا و نویسندگان به تشبیه و استعاره و کنایه توسُّل می‌جویند و معتقدند که تأثیر عاطفی تشبیه و استعاره، به مراتب از کلام عادی، بیشتر است.

و نیز می‌توان گفت: همانطور که شاعر و نویسنده، برای توجیه اندیشه‌های خود و گاه برای تجسُّم بخشیدن و روشن‌ساختن صور ذهنی خود، به تشبیه متوسّل می‌شود، مردم عادی و اشخاص کوی و برزن نیز، گاه برای بیان مقاصد خود، به تشبیه توسُّل می‌جویند و از راه تشبیه مکنوناتِ درونی و مافی الضمیر خود را بیان می‌کنند و صور ذهنی را از راه همانندی ممثّل می‌کنند زیرا در تجسُّم یک موضوع از راه تشبیه بهتر

می‌توان فایده رساند و مطالب را بیان کرد.

مثلاً گفتنِ زن زیبائی آمد، یک کلام عادی است، ولی هر گاه همین مطلب، به گونهٔ تشبیه بکار رود و مثلاً گفته شود «زنی چون ماه آمد»، مسلّماً تأثیر عاطفی آن بیشتر خواهد بود.

و چنانچه همین عبارت بصورت استعاره بیان شود و بگوئیم: لعبتی آمد، بطور یقین اثرش بیشتر خواهد بود، مثلاً سعدی که از استعاره مدد گرفته و قد معشوق را این‌چنین بیان می‌کند و می‌گوید:

یکی درخت گل اندر فضای خلوت ماست   که سروهای چمن پیش قامتش پستند

مسلّماً اثر بیشتری در اذهان دارد.

یا مثلاً سخن مروان خلیفهٔ اموی که به یکی از خوارج نوشته و گفته است: «انی و ایاک کالزجاجة و الحجر» تشبیهی است که اثرش از یک عبارت معمولی به مراتب بیشتر است.

یا مثلاً وقتی‌که دارا آخرین پادشاه سلسلهٔ کیانی زخم می‌خورد و بر روی زمین می‌افتد و از مرگش گوئی تاریخ این سلسله خاتمه می‌یابد، نظامی می‌گوید[۱۵]:

نسب نامهٔ دولت کیقباد   ورق بر ورق هر سوئی برد باد

با اندک دقتی می‌توان فهمید که یک بیت نظامی چه تأثیر عمیقی در خواننده بخشیده و آنرا از نظر خواننده چه قدر با شکوه جلوه داده است.

علاوه بر این وقتی‌که می‌گوئیم: شعر باید خیال‌انگیز باشد و دارای شور و هیجان، با اندک توجه و دقت دریافته می‌شود که سهم عمدهٔ شور و هیجان شعر در الفاظ و کیفیت ترکیب آنهاست. بنابراین کلام باید دارای کیفیت خاصی باشد تا بتواند در عواطف دیگران تصرف کرده و افراد دیگر را در احساس و عواطف خود شریک سازد.

معنای لغوی و اصطلاحی فصاحت و بلاغت:

در فرهنگها همه‌جا کلمهٔ فصاحت معنای روشن و آشکاری را، می‌دهد.

الفصاحة: الظهور و البیان.

در میان اعراب معمول است که هر گاه کودکی واضح و بدون لکنت سخن

گوید، می‌گویند: افصح الصبی (یعنی آن کودک به روشنی سخن گفت).

و نیز وقتی سفیدی صبح نمایان گردد می‌گویند: افصح الصبح: سپیدی صبح نمایان شد.

در قرآن کریم در داستان حضرت موسی می‌خوانیم که موسی در مناجات خود با خدای چنین گفت:

«و اخی هارون هو افصح منی لساناً فارسله معی»[۱۶] یعنی: برادرم هارون از من گشاده‌زبان‌تر است، او را با من بفرست.

در فرهنگهای صراح اللغة، غیاث اللغات، السامی فی الاسامی، منتهی الارب، اقرب الموارد، معانی نزدیک بهم است و زبان‌آور گردیدن، هویدا سخن‌گفتن، معنی شده است.

لفظ بلاغت به معنای رسائی و به کمال و غایت چیزی رسیدن می‌باشد.

بلغت الغایة اذا انتهیت الیها و مبلغ الشیء ای منتهاه[۱۷] ... فسمیت البلاغة بلاغة لانها تنهی المعنی الی قلب السامع فیفهمه.

در صراح اللغة بلیغ بمعنای: رسا و رساننده است.

در کتاب السامی فی الاسامی در تعریف بلیغ گفته شده است که: سخن آنجا رساند که خود خواهد.

ابن اثیر در کتاب المثل السائر می‌گوید: بلاغت در لغت به معنای: وصول و انتهاست. یقال: بلغت المکان اذا انتهیت الیه مبلغ الشیء منتهاه و نیز می‌گوید: کلام را بلیغ گویند، زیرا که به اوصاف لفظی و معنوی رسیده است و بلاغت را شامل الفاظ و معانی می‌داند و آن‌را اخص از فصاحت می‌داند و می‌گوید: میان فصاحت و بلاغت عموم و خصوص مطلق است همچون انسان و حیوان. و لذا می‌توان گفت: کل کلام بلیغ فصیح و لیس کل کلام فصیح بلیغاً و فرق دیگر آن‌دو اینست که بلاغت در لفظ و معناست، به شرط ترکیب و بر یک لفظ به تنهائی، اطلاق اسم بلاغت نمی‌توان کرد، در صورتی که اطلاق فصاحت بر یک کلمه، بدون اشکال است[۱۸].

ابی هلال عسکری در تعریف فصاحت و بلاغت و فرق میان آن‌دو و تفسیرهای گوناگونی که از بلاغت شده مشروحاً مطالبی گفته است[۱۹].

ابن سنان خفاجی معتقد است که: فصاحت خاص الفاظ و بلاغت در الفاظ و معانی مشترک است و روی این اصل است که می‌گوید: کان کل کلام بلیغ فصیحا و لم یکن کل فصیح بلیغا. این تفاوت را پس از ابن سنان خفاجی عده‌ای از علمای بلاغی پذیرفتند و شاید او نخستین کس باشد که باین تفاوت اشاره کرده است[۲۰].

ابن رشیق قیروانی در کتاب **العمدة** تعاریف گوناگونِ دانشمندان را در تعریف بلاغت می‌گوید و سرانجام نتیجهٔ استنباط خود را چنین بیان می‌کند: ان البلاغة وضع الکلام موضعه من طول او ایجازٍ مع حسن العبارة.

ابی هلال عسکری در کتاب **الصناعتین** در تعریف اصطلاحی بلاغت می‌گوید[۲۲]:

«انما هی ایضاح المعنی و تحسین اللفظ یعنی بلاغت عبارتست از: روشنی معنی و زیبائی لفظ.نویسندهٔ کتاب نقد النثر نوشته است[۲۳]:

دربارهٔ بلاغت سخنانِ زیادی گفته شده است و آن‌را به اوصاف فراوانی توصیف کرده‌اند که هیچ یک از آنها نمی‌تواند تعریف کاملی از بلاغت باشد و به نظر ما بلاغت عبارتست از: سخنی که معنی را بطور واضح و کامل با الفاظِ برگزیده بیان کند و سیاقت نظم و ترتیب در آن رعایت شود.

خلاصه این‌که در معنای اصطلاحی فصاحت و بلاغت در کتب بلاغی اقوال و نظراتِ گوناگونی گفته شده به طوری که علمای فن، خود نیزبدین اختلافِ آراء و عقاید اشاره کرده‌اند. مثلاً سعدالدین تفتازانی درین مورد می‌گوید[۲۴]: «و اعلم ان للناس فی تفسیر الفصاحة و البلاغة اقوالاً شتی لا فایدة فی ایرادها الا الاطناب» یعنی در تفسیر فصاحت و بلاغت سخنانِ مختلفی گفته شده که بازگوکردن آنها جز اطالهٔ کلام سودی در بر نخواهد داشت.

سکاکی متوفی به سال ۶۲۶ هـ . پس از بحث پیرامونِ فصاحت و بلاغت آیهٔ «و قیل یا ارض ابلعی ماءَک و یا سماءُ اَقْلِعی و غیض الماء و قضی الأمر و استوت علی الجودی و قیل بُعداً للقوم الظالمین»[۲۵] را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. با تحلیل این آیه و نکاتی که در آن هست از جهت علم بیان، از جهت علم معانی و از جهت فصاحت معنوی و فصاحت لفظی، حد و مرز فصاحت و بلاغت را بخوبی مشخص می‌کند؛ زیرا

سکاکی مجاز، استعاره و کنایه‌ای را که درین آیه وجود دارد از جهت علم بیان بحث می‌کند.

و نیز مسائلی از قبیل اختصار که گفته است: یا ارضُ و نگفته است: یا أیُّها ـ الأرض و یا انتخاب لفظ ابلعی نه ابتلعی به جهت اختصار یا ذکر مفعول ابلعی (= یعنی ماءَک) تا حکم بلع شامل کوهها و دریا و تپه‌ها نشود و یا مقدم‌شدن جمله نداء بر جملهٔ امری (یا ارض ابلعی) و (و یا سماءُ اقلعی) از این جهت که ارض و سماء مأمور واقعی هستند نه اینکه بگوید: (ابلعی یا ارض و اقلعی یا سماء) و یا به علّت این‌که طوفان از زمین شروع شده و بعداً از آسمان آب باریده است و روی این اصل ابتداء به زمین خطاب شده نه به آسمان، تمام از مباحثی است که مربوط به علم معانی است و سکاکی این مباحث را از زاویهٔ علم معانی نگریسته و مورد بحث قرار داده است.

و چون درین آیه تعقید معنوی که باعث سرگردانی و تحیُّر عقول شود وجود ندارد و آنچه بگوش می‌رسد فوراً معنای آن نیز در ذهن خطور می‌کند بنابراین سکاکی معتقد است که درین آیه فصاحت معنوی نیز وجود دارد. و از طرفی چون الفاظی که درین آیه بکار رفته الفاظ مستعملی است که طبق قوانین زبان بکار رفته، تنافر ندارد و سلیس است. بقول خود او در سلاست مانند آب و در شیرینی همچون عسل و در رقّت همانند نسیم است. بنابراین فصاحت لفظی هم دارد[۲۶]

سکاکی با تحلیلی که ازین آیه کرده است بخوبی حد و مرز فصاحت و بلاغت را مشخَّص کرده است.

ارزش لفظ و معنی:

گروهی برای معنی ارزش زیادی قائل نیستند و فضیلت کلام را تنها در لفظ می‌دانند.

ابوهلال عسکری معتقد است که: و لیس الشأن فی ایراد المعانی ؛ لان المعانی مطروحة فی الطریق یعرفها العجمی و العربی و القروی و البدوی و انّما هو فی جودة اللفظ و صفائه و حسنه و بهائه و نزاهته و نقائه و کثرة طلاوته و مائه مع صحة السبک و التركيب[۲۷] یعنی معنی را هر کس، خواه عرب و عجم، روستایی و شهری در می‌یابد، و

تنها لفظ است که به سخن لطف و رونق می‌بخشد و بدون آن هیچ اثرِ ادبی تحقُّق نمی‌یابد، آنچه یک گوینده را ممتاز می‌کند و نویسنده‌ای را بر سایرین برتری می‌بخشد همان بکارگرفتن الفاظِ زیبا و برگزیده است.

طرفداران اصالتِ لفظ معتقدند که فصاحت عبارتست از تناسب الفاظ و تلائم حروف آنها با یکدیگر. آنان، رابطهٔ لفظ و معنی را همچون ارتباط جسم و روح می‌دانند و معتقدند که آنگونه که اختلال جسم در روح خلل ایجاد می‌کند، ضعف و اختلال لفظ هم موجب اختلال معنی خواهد شد و اگر لفظ را مزیّت و فضیلتی نمی‌بود، تکاپو و کوشش شعرا و نویسندگان برای انتخابِ الفاظِ برگزیده معنی و مفهومی نداشت، گذشته از اینها، صنایع لفظی از قبیل: تسجیع، تجنیس و غیره، به الفاظ بستگی دارد نه‌تنها به معانی، بنابراین معانی جز در پناه الفاظ ارزش و اعتباری ندارند[۲۸].

در برابر اینان کسانی همچون عبدالقاهر جرجانی به معنی توجُّه کردند و حتّی زیبایی در جناس و سجع را مرتبط به آهنگ کلمات و وضع ظاهری الفاظ ندانستند و معتقد شدند که: «للألفاظ فی ذٰلک نصیبٌ»[۲۹].

و زیبایی در تجنیس به معنی ارتباط دارد و تنها به لفظ مربوط نیست[۳۰] ارسطو در کتاب فن خطابه می‌گوید: کلامی که هدفش تأثیر در ذهن شنونده است، اعم از نظم و نثر، باید از الفاظ عادی نباشد، فرق کلام ادبی و عادی این است که در کلامِ ادبی گوینده می‌خواهد ذهن شنونده را تحت تأثیر قرار دهد اذهان اکثریّتِ مردم همیشه فریفتهٔ چیزهائی می‌شود که تحفه و از جاهای دوردست باشد[۳۱].

گروهی به اصالتِ لفظ و معنی هر دو قائل هستند و می‌گویند: کلامی در حدِ اعلای فصاحت و بلاغت است که در آن معانی عالی، با الفاظی برگزیده بیان شود[۳۲].

تقسیم علوم بلاغی:

وقتی از علومِ بلاغی سخن به میان می‌آید باید گفت که مقصود سه علمِ معانی، بیان و بدیع است.

علم معانی: علم به اصول و قواعدی است که با دانستن آن متکلّم سخنِ خود را به مقتضای حال و مقام بیان می‌کند و قسمتی ازین تعریف در بلاغتِ کلام که خطیب

قزويني گفته است وجود دارد[۳۳].

مباحث علم معانی در هشت باب به ترتیب زیر می‌باشد:

۱ــ اسناد خبری ۲ــ احوال مسندالیه ۳ــ احوال مسند ٤ــ احوال متعلّقات فعل ۵ــ قصر و حصر ٦ــ انشاء ۷ــ وصل و فصل ۸ــ ایجاز و اطناب و مساوات[۳۴].

علم بیان: یعنی علم به اصول و قواعدی که گوینده و یا نویسنده با شناختن آن می‌تواند معنای واحدی را به صور گوناگون که از جهت درجهٔ روشنی متفاوت است، بیان کند[۳۵] و کسی‌که توانائی چنین کاری را داشته باشد و انجامِ آن برایش ملکه شده باشد بلیغ است و این همان سخنی است که خطیب قزوینی در باب بلاغت متکلّم گفته است[۳۶].

مباحث اصلی علم بیان چهار فن: تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه است[۳۷].

علم بدیع: دانشی است که در آن از صنایع الفاظ مانند: جناس، سجع، موازنه، طباق و مراعات النظیر و غیره که استعمال آنها پس از رعایت مقتضای حال و مقام و خالی‌بودن از تعقید معنوی موجب رونق و زیبایی کلام می‌شود بحث و گفتگو می‌کند[۳۸].

هدف علوم بلاغی:

همزمان با پیشرفت اسلام و توجّه مردم غیرعرب به اسلام، به تدریج بحث دربارهٔ اعجاز قرآن درگرفت. مردم برای فهم و درک اسرار و رموزِ اعجازِ قرآنِ کریم نیاز پیدا کردند. این بود که برای اثباتِ اعجاز قرآن تدوین علوم بلاغی ضروری بنظر رسید و چون قدیم‌ترین کُتبِ بلاغی که برخی از مباحثِ بلاغت را نیز مورد تجزیه و تحلیل قرار داده، همچون مجاز القرآنِ ابوعبیده معمر بن‌المثنی و نظم القرآنِ جاحظ و معانی القرآنِ فراء و اعجاز القرآنِ رمّانی و اعجاز القرآنِ باقلانی، برای اثبات اعجاز القرآن نوشته شده است، پس می‌توان نتیجه گرفت که هدف و غرض اصلی از علوم بلاغی در آغاز، اثبات اعجاز قرآن و آگاهی بر رموز و اسرار فصاحت و بلاغت قرآن، بوده است ولی بعدها که این علوم به صورت دانشی مشخّص و ممتاز از سایر علوم تدوین یافت، بیشتر هدفش شناختِ کلام دانی از عالی و اجتناب از فسادِ ذوق و انحراف طبع شعرا و نویسندگان بوده است.

تطوّر بلاغت

از دیرزمان علم بلاغت مورد توجُّه مردم متمدن قدیم بوده است و درین زمینه کتب باارزشی نوشته شده است. از ارسطو دو کتاب یکی به نام: کتاب الشعر (=فن‌ـ الشعر) و دیگری به نام الخطابه (=فن خطابه) بجای مانده که نخستین را متّی بن‌یونس متوفی به سال ۳۲۸ ه‍ ازسریانی به عربی و دومی را حنین بن‌اسحاق در قرن سوم هجری به عربی ترجمه کرده است[۳۹].

در ایران باستان نیز به‌آیین سخنوری و گشاده‌زبانی توجُّه خاصی می‌شده است بهتر آن است که بگوئیم: ایران پیش از اسلام علوم بلاغی داشته است، به دلایل زیر:

اولاً وقتی درزبانی آثار منثور و منظوم وجود داشته باشد، ناچار باید بپذیریم که در پشت این آثار مُدَوَّن، فنون و علوم بلاغی نیز وجود داشته است؛ زیرا این دو لازم و ملزوم یک دیگرند و ممکن نیست آثارِ منثور و منظومِ فراوان درزبانی وجود داشته باشد و علوم بلاغی وجود نداشته باشد. این همان سخنی است که جاحظ ضدشعوبی معروف وقتی می‌خواهد کتب بلاغی را بشمارد، توصیه می‌کند که: هر کس بخواهد در علوم بلاغی پیشرفت کند باید کتاب کاروند فارسیان را بخواند.

«... و من احب ان یبلغ فی صناعة البلاغة و یعرف الغریب و یتبحَّر فی اللغة، فلیقرأ کتاب کاروند»[۴۰].

این نکته بما می‌فهماند که ایرانِ پیش از اسلام علوم بلاغی داشته که توانسته است در آن رشته کتاب داشته باشد و عجیب است که جاحظ با تمام تعصُّب عربی خود، به بلاغتِ ایرانِ پیش از اسلام معتقد است و می‌گوید[۴۱]:

«... و فی الفرس خطباءُ، الا ان کل کلام للفرس و کل معنی للعجم...».

درین عبارت، جاحظ بالصراحة قبول دارد که ایرانیان فن بلاغت داشته و این فن در میان آنان در نتیجهٔ اجتهاد و ممارست و زیادتِ علمِ ثانی برعلمِ اول و دانش ثالث برعلم ثانی بوجود آمده است، تا این‌که نزد آخرینِ آنان نتیجهٔ مطلوب داده است.

ثانیاً ــ وقتی می‌بینیم که یک تن ایرانی بنام ابواحمد حسن بن عبدالله بن سعید عسکری درقرن سوم هجری کتابی به نام: «التفضیل بین بلاغتی العرب و

العجم» نوشته است، بر ما ثابت می‌شود که در قرن سوم هجری پایهٔ بلاغتِ باستانی ایران، آنقدر استوار بوده است که می‌توانسته با بلاغت مشهور عرب (که بهتر است بلاغتِ اسلامی بگوئیم) و اقتباس از بلاغتِ: یونان، عرب، هند و ایران بوده، در نظر اهل فن مقایسه شود و کتابی به نام: التفضیل که مربوط به آثار فنِ بلاغتِ زبان پهلوی است، نوشته شود.

ثالثاً ــ روایاتی که در کتب ادب در چند قرن اول هجری به زبان عربی نوشته شده است مانند: کتاب عقد الفرید ابن عبد ربّه و نظائر آن، همه دربارهٔ آثار منثور و بلاغت و خطابت ایران باستان است و به توقیعات و حِکَم و امثال و آثار نثریِ بلاغت زبانِ پهلوی مکرر اشاره شده است.

در صفحهٔ ۲۲۸ ج ٤ کتاب عقد الفرید ابن عبد ربّه در فصلی که نیاز کاتب را شرح می‌دهد می‌نویسد:

«فان کان لابد لک من طلب ادوات الکتابة فتصفّح من رسائل المتقدمین ما یعتمد علیه... و معالی العجم و حدود المنطق و امثال الفرس و رسائلهم و عهودهم و سیرهم و وقائعهم».

و نیز ابن عبد ربّه فصلی از همین کتاب را به توقیعات عجم اختصاص داده است[۴۲].

و نیز در همین کتاب عقد الفرید نوشته است که: «وقتی که اردشیر پادشاه شد برای مردم خطبه‌ای خواند و آنانرا به الفت و طاعت واداشت و از نافرمانی و تفرق برحذر داشت»[۴۳].

و می‌دانیم که خطبه‌هایِ آغاز سخن همیشه با فنون ادبی همراه بوده و گوینده یک نوع دقّت و آهنگ و وزن را رعایت می‌کرده است.

دورهٔ جاهلیّت:

به دلائل زیر عربِ دورهٔ جاهلی، بلاغت داشته و گفتار بلیغ را می‌شناخته است:

اولاً ــ همین‌که قرآن می‌گوید[۴۴]: قل لئن اجتمعت الانس و الجّن علی ان یأتوا

بمثل هذا القرآن لایاتون بمثله و لوکان بعضهم لبعضٍ ظهیراً یعنی: بگو: اگر آدمیان و جنیان گرد آیند بر این‌که بمانند این قرآن بیاورند، مسلّماً نخواهند توانست، اگرچه برخی از ایشان پشتیبانِ عده‌ای دیگر باشند. و یا (فأتوا بعشر سورٍ مثله)[۴۵] و پیامبر بزرگ اسلام عرب را به معارضه قرآن فرا می‌خواند و از آنان می‌خواهد که نظیر قرآن سخن بگویند، دلیلِ بر آشنائیِ عرب به علوم بلاغی است و می‌توان گفت که اعراب الفاظ و معانی را می‌شناخته اند و به آوردن کلام فصیح و بلیغ توانا بوده‌اند که پیامبر اسلام آنانرا به معارضه دعوت کرده است.

ثانیاً ــ جاحظ در کتاب البیان و التبیین[۴۶] کلام عرب را به پارچه هایِ منقّشِ رنگارنگ وصف می‌کند و بابی از کتاب خود را به کلام موزون اختصاص می‌دهد[۴۷] و خطبایِ عرب را به زبان‌آوری می‌ستاید و علاوه بر اینها باید گفت: این‌که در امثال عرب «جرح اللسان کجرح الید» وجود دارد دلیل بر اهمیت و تأثیر زبان است در میان عرب و توجهِ عرب به فصاحتِ زبان.

ثالثاً ــ پیامبر بزرگِ اسلام سخن خطیبان را که می‌شنید می‌گفت: اِن من البیان لسحراً[۴۸] خود دلیلی است بر این‌که برخی از سخنان اثر سحرانگیز داشته است که پیامبر بزرگ چنین تعبیری کرده است.

رابعاً ــ این‌که اعراب به شاعران خود القابی از قبیل: مهلهل[۴۹]، مرقّش[۵۰]، مثقّب[۵۱]، منخّل و متنخّل[۵۲] و نابغه لقب می‌دادند، دلیلی است به این‌که آنان در انتخاب الفاظ و کلمات دقّت داشتند و توجُّه می‌کردند.

خامساً ــ تشکیل سوق عکاظ و مسابقه‌دادن شعرا با یکدیگر و این‌که هر یک از شاعران می‌خواست گوی سبقت را از اقران خود برباید و سخنِ فصیح‌تر و شعرِ خوش‌آیندتر بسُراید دلیلی بر توجه آنان است به فصاحت و بلاغت.

پس با توجه به دلائل گفته‌شده، دانسته شد که عربِ پیش از اسلام و مقارنِ ظهورِ اسلام، فصاحت و بلاغت داشته و پایهٔ بلاغت عربی از یک طرف بر اشعار دورهٔ جاهلی و سخنان خطباء و بلغاء متکی است و از طرف دیگر به قرآن و علومِ قرآنی و گفتارِ پیامبر و خلفای راشدین و بزرگانِ دین اسلام.

اینکه گفتم بلاغت عربی بر اشعار دورهٔ جاهلی متکی است، از آن جهت

است که پس از بررسی و تصفّح ملاحظه می‌شود که در اشعار این دوره یک سلسله تشبیهات و صنایع لفظی مشاهده می‌شود و این نکته بما می‌فهماند که عربِ پیش از اسلام به کلام زیبا و تفنّن و صنعت در گفتار و کلام توجّه داشته است.

دوره‌های مختلف علوم بلاغی پس از اسلام:

برای این‌که تطوّرِ علومِ بلاغیِ پس از اسلام را بازگو کنیم، نخست به مراحل مختلف علومِ بلاغی اشاره می‌کنیم:

الف ــ دوران پیدایش و نشأت علومِ بلاغی.

ب ــ دوران نمو و پیشرفتِ علومِ بلاغی.

ج ــ دوران شکفتگی و ازدهار علومِ بلاغی.

د ــ دوران جمود و پژمردگیِ علومِ بلاغی.

۱ ــ دوران پیدایش علومِ بلاغی. باید گفت علومِ بلاغی عرب از سخنانِ خطباء و شعرای پیش از اسلام مایه گرفت. با ظهورِ پیامبر بزرگِ اسلام و آیاتِ قرآنی نضج گرفت. بزرگان و خطبای عربِ صدرِ اسلام هر یک بر مایه و پایهٔ این دانش افزودند و سخنانی از خود بیادگار گذاشتند که در کتبِ پیشینیان ضبط و ثبت است[۵۳].

در ادبیات جاهلی مواد بلاغت فراوان وجود دارد، این‌که قرآن ادباء و بلغاءِ عرب و غیرعرب را به معارضه می‌طلبد، همین امر ذهنِ کنجکاو را وا می‌دارد که در قرآن موادی از بلاغت جستجو کند و بلاغتِ قرآن بعدها، علومِ بلاغی یعنی: معانی، بیان و بدیع را پایه‌گذاری کرد.

در پیش از اسلام از بلاغت تعریفی نشده و از عامر بن‌الظرب پرسیدند: من ابلغ الناس؟ (= بلیغ‌ترین مردم کیست؟) پاسخ داد: مَن حَلّی المعنی الغزیر باللفظ الوجیز (کسی‌که معنای فراوان را با لفظِ اندک زینت بخشد)[۵۴] (در ص ۲۴۵ کتاب العمدة بجای کلمهٔ الغزیر، المزیز، بزاءین یعنی اللذیذ الطعم نوشته شده است).

در صدر اسلام با وجودیکه پیغمبر بزرگ اسلام فرموده است: انا افصح العرب اوتیت جوامع الحکم (من از تمام عرب فصیح‌ترم و همهٔ دانشها به من بخشیده شده است) ولی با این حال از فصاحت و بلاغت تعریفی نمی‌بینیم

در دوران بنی‌امیّه فن خطابت شکفتگیِ خاصی پیدا می‌کند و خطابه‌های سیاسی و اندرزی ایراد می‌شود بطوری که جاحظ برخی از والیانِ بنی‌امیّه همچون زیاد ابن ابیه و حجّاج بن‌یوسف را از خطبای زبان‌آور می‌شمارد و خطبه‌هائی از آنانرا نقل می‌کند و خطبهٔ بتراء که ستایش خدا و درود پیامبر در آن گفته نشده است به زیاد بن‌ابیه نسبت می‌دهد[۵۵].

همین جاحظ می‌نویسد: وقتی معاویه از صحار بن‌عیاش العبدی که از بلغا و فصحایِ عرب بوده و معاویه را فصاحتِ او خوش می‌آمده، از مفهومِ بلاغت می‌پرسد، صحار پاسخ می‌دهد که: «بلاغت ایجاز است و معنای ایجاز این است که: در پاسخ سؤال کندی نکنی و بی‌درنگ پاسخ گوئی و درست بگوئی و اشتباه نکنی».

در نخستین دورهٔ عباسی، ابن‌مقفّع از بلاغت چنین تفسیر کرده است[۵۶]:

گاه بلاغت در سکوت و گاه در استماع و زمانی در اشاره و وقتی در سخن‌گفتن است و بقول جاحظ در کتاب البیان و التبیین[۵۷] تاکنون برای مفهوم بلاغت کسی همچون ابن‌مقفّعِ ایرانی سخن نگفته است. تفسیر ابن‌مقفّع ایرانی از بلاغت بهترین تفسیر است.

ابن‌مقفّع می‌گوید: بلاغت دارای مفهوم وسیعی است که از آن جمله، اکثار بدون لغزش و اطالهٔ بدون املال را باید جزء بلاغت شمرد وی عقیده دارد که ایجاز و اطناب هر یک مقامی دارد، یعنی آنجا که مقام اقتضای ایجاز دارد نباید کلام را مطنب آورد و آنجا که باید به اطناب سخن گفت نباید کلام را موجز آورد.

از فضل بن یحیی و جعفر بن یحیی برمکی، نیز سخنانی در مورد بلاغت نقل شده است. (البته باید دانست که بنا بگفتهٔ جهشیاری در کتاب الوزراء و الکتاب[۵۸]، جعفر بن‌یحیی خود از بلغاء بوده است و عبارت (و کان جعفر بلیغاً کاتباً) درباره‌اش گفته می‌شده است).

جاحظ به نقل ثمامة بن‌اشرس می‌گوید[۵۹]: جعفر بن‌یحیی معنی و مفهوم بلاغت را چنین می‌داند که لفظ به معنی طوری محیط باشد که از تمام اطراف آنرا احاطه کند، بطوری که نتیجه روشن باشد و کلمات دقیقاً برگزیده شود، به طریقی که از آن مفهوم مشترکی درک نگردد و تکلّف و تعقیدی نداشته باشد که نیاز به شرح و

تفسیر داشته باشد.

فضل بن‌یحیی می‌گوید: از عربی پرسیدم. بلاغت چیست؟ گفت: ایجازی است بدون عجز و اطنابی است بدون یاوه گوئی [۶].

از مجموع این سخنان چنین نتیجه می‌گیریم که: در عصر اموی و اوائل دوران عباسیان از بلاغت بطور اجمال تعاریفی شده است ولی کتابی در مورد علومِ بلاغی تألیف نشده است.

مرحلهٔ دوم. مرحلهٔ نمو و پیشرفتِ علومِ بلاغی است.

در دوران بنی‌امیّه و دوران نخستین حکومت عباسیّان بعلّت این‌که عرب شهرنشین می‌شود، حیات فکری‌اش توسعه می‌یابد و مباحثِ سیاسی و عقلی و عقیده‌ای ظهور می‌کند و فرق مذهبی گوناگونی از قبیل: خوارج، مرجئه، شیعه، جبریه، قدریه و معتزله ظهور می‌کند و طبیعهٔ اندیشهٔ عرب توسعه می‌یابد و مباحثی که به حُسن و زیبائی الفاظ ارتباط پیدا کند، فراوان می‌شود و علومِ بلاغی نُضج می‌گیرد و اظهار عقاید گوناگون در مباحث کلامی و افکار مختلف که در مساجد بصره و کوفه و بغداد از راه سخنرانی به دیگران القاء می‌شد، غیرمستقیم به مسائل بلاغی توجُّه می‌شد. سخنوران ناگُزیر بودند که برای پیروزی بر خصم و رسیدن به هدفِ خود، فنِ خطابت و قواعدِ آنرا فرا گیرند تا سخن‌شان مؤثرتر و پیروزی‌شان بر خصم مسلَّم‌تر باشد و معتقد بودند که خطیب باید بتواند و قدرت داشته باشد که در موضوعاتِ گوناگون با الفاظِ زیبا و فصیح سخن بگوید و موضوع را به شنوندگانِ خود بفهماند، این است که باید گفت: متکلِّمان و علمای کلام در پیشرفت علومِ بلاغی مؤثر بودند.

در همین زمان است که شعراء به دستگاه خلافت و ولاة و سران سپاه و سخاوتمندان راه می‌یابند و شعر و شاعری رونق می‌گیرد و شاعران با یکدیگر به همچشمی و رقابت می‌پردازند و سعی آنان بر این است که در انتخاب الفاظ و مضامین بکوشند تا دلها و گوشها را بیشتر بسوی خود جلب کنند و در نتیجه بتوانند جوائز ارزنده‌تر و صِلات گرانبهاتر دریافت کنند.

نحویون و لغویون نیز در پیشرفت علومِ بلاغی و تعبیراتِ بیانی خدماتِ ارزنده‌ای کردند و از راه تشریح اشعار و شعراء و تفسیر آیات قرآنی و بازگوکردن مطالب

نحوی قرآن، مطالبی از علومِ بلاغی را توضیح دادند.

و خلاصه می‌توان گفت که: تمام این جریانها به پیشرفت علومِ بلاغی، و بحث پیرامون آنها کمک مؤثر کرده است و این رشته از دانش را که قبلاً طبیعی و ذاتی بوده است بسوی تدوین و تصنیف سوق داده است.

تا اواسط قرنِ سومِ هجری، گروهی از علماء با نوشتن کتابهائی، مباحثی از علومِ بلاغی را در ضمن موضوعات دیگر در تألیفات خود مورد بحث قرار دادند بطوری که پس از بررسی مشاهده می‌شود که: درین دوره در علومِ بلاغی مستقلاً کتابی تألیف نشده، بلکه مباحثِ بلاغت در ضمن موضوعاتِ دیگر مورد بحث قرار گرفته است.

مثلاً فراء متوفی به سال ۲۰۷ هـ در کتابی به نام معانی القرآن که از آیاتِ قرآنی بحث می‌کند، مباحثی از علومِ بلاغی را نیز مورد بحث قرار می‌دهد و همچنین ابوعبیده معمر بن المثنی متوفی به سال ۲۰۸ هـ . که معاصر فراء بوده است، کتاب مجاز القرآن را نوشته است که در ضمن، برخی از مباحثِ بلاغی را نیز مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است[۶۱].

در همین قرن است که جاحظ معتزلی متوفی به سال ۲۵۵هـ، کتابِ البیان و التبیین را نوشته است. کتاب وی اگرچه از مطالب مختلف بحث می‌کند ولی شاید مبالغه نباشد، اگر جاحظ را مؤسس و مدون بلاغت عربی بدانیم؛ زیرا وی برای اولین بار آراء پیشینیان را دربارهٔ علوم بلاغت در آن کتاب گنجانده و جالب این است که بحث پیرامون مباحثِ بلاغی در کتاب الحیوان جاحظ بیش‌تر از کتاب البیان و التبیین است[۶۲] زیرا جاحظ در کتاب الحیوان برخی از مطالب را برای تفسیر و تأویل گفتار ملاحده و منکران نوشته است. در آنجا شُبهاتِ ناشی از نادانیِ آنانرا به تعبیرات گوناگون ادبی و مباحث بلاغی بحث کرده و ثابت کرده است که إنکار منکران در برخی از آیات، به علّت کم‌آشنائی آنان به اسرار و رموزِ علومِ بلاغی است.

و سرانجام باید گفت: در نیمهٔ دوم قرن سوم هجری است که دو اندیشه در علومِ بلاغی بوجود می‌آید. دسته‌ای معتقد می‌شوند که علومِ بلاغی عرب را فقط با مقیاسهای زبان عربی باید سنجید و هدفشان تدوین و تألیف کتاب با توجُّه به لغت عربی بوده.

در برابر عده‌ای در نظر داشتند که از افکار یونانیان و هندیان و ایرانیان در مورد

علومِ بلاغی آگاه شوند تا از راه ترجمه بتوانند به قواعد بلاغی مللِ غیرعرب پی ببرند. و همین عده معتقد می‌شوند که قواعد بلاغی را باید از ارسطو و یونان فرا گرفت و در نتیجه از ترجمهٔ کتاب فن الشعر و خطابهٔ ارسطو استفاده کردند.

و می‌توان گفت که: بخش سوّم کتاب الخطابهٔ ارسطو که شاید اسحاق ـ ابن‌حنین[۶۳] آنرا به عربی برگردانده باشد همان بحثی است که در عربی بحث بلاغت نامیده شده است و مطالب بحث‌شدهٔ درین بخشِ کتاب الخطابه مطالبی است که ویژه زبان خاص و یا ملّت مخصوصی نیست، بلکه انطباق آن با ادب یونانی و غیریونانی امکان دارد و روی این اصل است که ترجمهٔ کتابِ مزبور در بلاغت عربی تأثیری بسزا گذاشت و در نتیجه کتاب نقد الشعر قدامة بن‌جعفر و نقد النثر ابن‌وهب، تصنیف شد.

و در همین قرنِ سوّم هجری است که دانشمندانی همچون ابن‌قتیبه متوفی به سال ۲۷۶ هـ کتاب تأویل مشکل القرآن را در رد بر ملاحده و کسانی‌که می‌گفتند در آیاتِ قرآنی تناقض وجود دارد، نوشته و از راه مجاز و استعاره و دیگر مباحث علومِ بلاغی ثابت کرده است که نادانی طاعنان به اسلوب زبان عربی و آگاه‌نبودن آنان از استعمالات گوناگون زبان عربی باعث اظهار مطالب نادرست شده است[۶۴].

ابن‌قتیبه در کتاب دیگرش به نام: الشعر و الشعراء، ارزش لفظ و معنی را در بلاغت یکسان می‌داند[۶۵] درین مورد با جاحظ که برای لفظ ارزش بیشتری تا معنی قائل است، مخالفت می‌کند[۶۶].

ابوالعباس مبرد متوفی به سال ۲۸۵ معاصر ابن‌قتیبه در کتاب بسیار با ارزش خود به نام «الکامل» که در سه جزء نوشته ضمن بحث از لغت، نحو و صرف، از علومِ بلاغی نیز بحث کرده است.

و سرانجام عبدالله بن‌معتز متوفی به سال ۲۹۶ هـ . کتاب البدیع را در سال ۲۷۴ هـ . تصنیف می‌کند[۶۷] و بزرگترین فضیلت او این است که وی نخستین کسی است که مستقلاً در علم بدیع کتاب نوشته و فنون گوناگون این فن را که پیش از او در گفتار وجود داشت و مدوّن نشده بود و نام ویژه‌ای بر آنها اطلاق نشده بود توضیح داد و بر خلاف دیگران که مباحث بلاغی را در ضمن مطالب دیگر مورد بحث قرار می‌دادند وی جداگانه بحث کرد، بطوری که بحق باید او را پیشوای تمام کسانی دانست که در

فنون بدیعی کتاب نوشته‌اند.

گفتیم که در قرن سوم هجری عده‌ای همچون جاحظ، ابن‌قتیبه، مبرد، ابن‌معتز علومِ بلاغی را با مقیاسهای زبان عربی می‌سنجیدند و در برابر عدّه‌ای همچون قدامة ابن‌جعفر متوفی به سال ۳۳۷ ﻫ . در نظر داشتند که از افکار مردم غیرعرب در علومِ بلاغی آگاه و از راه ترجمه به علومِ بلاغی مللِ دیگر اطّلاع یابند.

دلیل این‌که می‌گوییم قدامه از فکر یونانی متأثّر است و کتاب خود را مبتنی بر بلاغت آنان تنظیم کرده است، این است که: قدامه با توجُّه به منطقِ ارسطو و استفاده از جنس، فصل وحدّ،موضوعات را بحث کرده است و مثلاً تعریف شعر را با موازین منطق وبرحدّورسم و فصل و جنس منطقی منطبق کرده[۶۸] و مثلاً در تعریف شعر گفته است: اِنه قولٌ موزونٌ مقفیٌّ یدل علی معنی که درین تعریف قول جنس است، موزون فصلی است که غیرموزون را جدا و مقفی فصلی است که کلام موزون غیرمقفیّ را جدا و عبارت (یدل علی معنًی) فصلی است که گفتار موزون مقفیّ را که بر معنائی دلالت نکند، جدا می‌سازد.

قدامة بن جعفر در مورد تشبیه حداکثر استفاده را از اصطلاحاتِ منطقی کرده است و به افتراق و اشتراک و دیگر اصطلاحات خاص منطق فراوان اشاره کرده است و مثلاً در تعریف تشبیه گفته است[۶۹]:

تشبیه: همانندکردن چیزی به چیز دیگر است نه از تمام جهات بلکه ممکن است همانندی از یک جهت و یا از جهات متعدد باشد. و اگر همانندی بطور کل و از تمام جهات باشد و میان آندو تغایری وجود نداشته باشد و آندو یکسان و متّحد باشند، پس دو چیز، یک چیز خواهد بود و اطلاق دو چیزی بر آنها نادرست خواهد بود. در صورتی که تشبیه باید میان دو چیزی باشد که در یک سلسله موضوعات اشتراک و در دیگر چیزها افتراق داشته باشند.

تا کنون دو مرحله از مراحل چهارگانهٔ علومِ بلاغی یعنی مرحلهٔ نشأت و پیدایش و دوران نمو و پیشرفتِ علومِ بلاغی را بیان کردیم. اکنون‌به‌اختصاردو مرحلهٔ دیگر یعنی دوران شکفتگی و ازدهار که مرحلهٔ سوّم است بیان می‌کنیم و در پایان نیز دوران جمود و انحطاط و پژمردگیِ علومِ بلاغی را شرح خواهیم داد.

قبلاً گفته شد که دورهٔ پیش از اسلام و قرن اول هجری دورانِ پیدایشِ علومِ بلاغی و قرن دوّم و سوّم و چهارمِ هجری زمانِ نمو و پیشرفتِ این علم است. اکنون می‌گوییم که زمان عبدالقاهر جرجانی یعنی قرن پنجم هجری دوران شکوفاشدنِ علومِ بلاغی است زیرا عبدالقاهر جرجانی هرچند که فقیه شافعی و متکلّمِ اشعری است و در نحو نیز کتاب عواملِ صدگانه را نوشته ولی باید گفت که شهرت عمده‌اش، بواسطهٔ دو کتاب، دلائل الاعجاز و اسرار البلاغه است که همچون دریائی، نهرهائی از آنها منشعب شده و تشنگانِ این وادی را سیرآب کرده است.

می‌دانیم که علومِ بلاغی تا زمان وی با علوم دیگر تدوین می‌شد ولی سرانجام وی علومِ بلاغی را جدا و مستقلاً تدوین کرد[۷۰] وی نظرات خود را دربارهٔ علم معانی در کتاب دلائل الاعجاز و مباحث بیانی را در کتاب اسرار البلاغه توضیح داده است.

علومِ بلاغی پس از عبدالقاهر به نامهای: بدیع، معانی و بیان نامیده شده در صورتی که بعقیدهٔ او تمام اینها یک علم بوده که علم البلاغه می‌گفتند و حتی خود وی کلمهٔ بلاغت را به اسرار افزود و کتابش را بدان عنوان نامید.

پس از عبدالقاهر یکی از پیشوایان مذهب معتزلی به نام محمود بن‌عمر ملقّب به جارالله زمخشری که در سال ۵۳۸ هجری فوت شده است، به شکوفاشدنِ علومِ بلاغی کمک کرده؛ زیرا وی با توجّه به کتابهای عبدالقاهر جرجانی اعجاز قرآن را از راه بلاغت آن ثابت و کتاب تفسیر الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل را نوشت. و در آن کتاب با بصیرت شگفتی از دقایق و نکات قرآنی بحث کرد و بلاغت قرآن را نشان داد. و بالنتیجه از این راه اعجاز قرآن را ثابت کرد.

زمخشری در مقدمهٔ تفسیرش برای دو علم: معانی و بیان مقام خاصّی قائل است و آن‌دو علم را بر بسیاری از علوم دیگر ترجیح می‌دهد و می‌گوید: تفسیر قرآن بدون آگاهی کامل از اصول و قوانینِ آن‌دو علم، نادرست است و تفسیر قرآن فقط از راه دانستنِ معانیِ کلمات امکان ندارد بلکه در تفسیر باید از راه علومِ بلاغی به اسرار و نکات جالب آن پی برد و حتی اعتقاد دارد که اصولاً، معانیِ قرآن برای آن کس که از علومِ بلاغی آگاهی کامل ندارد، قابلِ درک و فهم نیست[۷۱] و می‌توان گفت که اهتمامِ زمخشری به علم معانی بیشتر است؛ زیرا او معتقد است که از راه آگاهی به علم معانی

بهتر و بیشتر می‌توان اعجاز قرآن را ثابت کرد.

خلاصه این‌که زمخشری نظرات عبدالقاهر جرجانی را کامل کرد و اقسامِ گوناگونِ علومِ بلاغی را با استشهاد از قرآن و شعر و نثر عربی تحلیل کرد و روی این اصول قرنِ پنجم و ششم هجری دوران شکوفاشدن علومِ بلاغی خوانده شد[۷۲].

ولی متأسفانه، کسانی‌که پس از این دو دانشمند ظهور کردند، گفته‌های پیشینیان را خلاصه و تلخیص کردند و یک سلسله کتبی در علومِ بلاغی نوشتند که بناچار آنها را شرح کردند و گاه اتفاق می‌افتاد که شرح مشکل‌تر از اصل باشد و به حاشیه نیاز داشته باشد لذا فخر رازی و سکاکی و خطیب قزوینی و سعدالدین تفتازانی، سبکی، سیدشریف جرجانی، محمد بن حمزة الفناری، ابن عربشاه اسفراینی و شیخ محمد دسوقی مصری و دیگران که پس از آنها آمدند نه‌تنها به علومِ بلاغی چیزی نیفزودند بلکه فقط به شرح و تلخیص و شرح تلخیص پرداختند و از خود ابتکاری نداشتند و چیزِ نُوی به دنیای ادب عرضه نکردند و یک سلسله قواعدِ خشکی در آن کتاب‌ها گنجاندند و کتبِ خود را به فروع و شعوب و حتّی از فروع شاخه‌ها ساختند و بالنتیجه علومِ بلاغی را از هدفِ اصلی آن‌که با ذوق ارتباط دارد دور و آنرا بصورت علمی از علومِ لغوی که از فلسفه و منطق نیز بحث کرده باشد درآوردند. و لذا گفته شد تحول البلاغة الی قواعد جافّة.

کتب بلاغی فارسی:

کتابهائی که در زمینهٔ علومِ بلاغی به فارسی تألیف شده، نسبت به کتبِ عربیِ تألیف‌شدهٔ در این دانش بسیار اندک است. قدیم‌تر از همه: ترجمان البلاغهٔ محمد بن عمر الرادویانی است که در سال ۵۰۷ هـ. تصنیف شده و آقای احمد آتش آنرا چاپ کرده است.

تردید نیست که قبل از این کتاب در زمینهٔ علم بلاغت تألیفاتی بوده است که نام برخی از آنها در تذکره‌ها جسته و گریخته یافت می‌شود مانند:

زینت‌نامه که عوفی در لباب‌الالباب آنرا به ابومحمد عبدالله بن‌محمد رشید سمرقندی شاعر معاصر ملکشاه سلجوقی نسبت داده است[۷۳]. و کتاب کنز الغرائب

تألیف منشوری سمرقندی از شعرای دربار محمود غزنوی[۷۴] و غایة العروضین ابوالحسن علی بهرامی سرخسی از شاعران دورهٔ غزنوی و کنز القافیه، که متأسفانه اثری از آنها نمانده است.

بعد از ترجمان البلاغه رادویانی کتاب حدائق السحر فی دقایق الشعر رشیدین‌الدین وطواط است که در سالهای (۵۵۱-۵۵۲) هـ . ق تألیف شده است.

پس از آندو، کتابِ المعجم فی معاییر اشعار العجم است که در اوائل قرن هفتم هجری حدود سال ۶۳۰ هـ به وسیلهٔ شمس‌الدین محمّد بن قیس رازی نوشته شده است.

در قرن هفتم کتاب دیگری به نام معیار الاشعار به وسیلهٔ خواجه نصیر طوسی در عروض فارسی تألیف شده است. مدارج البلاغه تألیف رضاقلیخان هدایت در موضوعات علم بدیع نوشته شده است.

بعدها کتب دیگری نیز مانند: ابدع البدایع شمس‌العلمای گرکانی و درر الأدب حسام‌العلماء آق‌اولی ودرهٔ نجفی نجفعلی میرزاآقا سردار که در آن مسائل علم عروض و بدیع فارسی مورد بحث قرار گرفته، نوشته شده است.

هنجار گفتار سیّد نصرالله تقوی. معالم البلاغه استاد خلیل رجائی. صناعات ادبی استاد همائی. نقد معانی غلامحسین آهنی. فن بدیع رضا دائی. جواد، روش گفتار زاهدی همه از کتبی است که اخیراً نوشته شده است.

و باید گفت متأسفانه فارسی‌نویسان ابداع و ابتکاری در علومِ بلاغی نکرده‌اند بلکه تعاریف خود را مستقیماً از کتب معتبر عربی اقتباس و گه گاه شعری را بعنوان شاهد مثال ذکر کرده‌اند. ولی بسیاری از عربی‌نویسانِ کتبِ بلاغی در اصل ایرانی بوده‌اند.

یادداشتها و مشخّصاتِ منابع و مآخذ

۱ ــ دلائل الاعجاز فی علم المعانی ص ۲۴۲، مصر، چاپ سوم، ۱۳۶۶ ق به تحقیق: السید محمدرشید رضا.

۲ ــ فیلسوف و مترجم معروف متوفی به سال ۲۵۲ ﻫ که نزد مأمون عباسی، مقام و مرتبه ای بس بزرگ دارد و در حدود ۲۰۰ تألیف و رساله نیز دارد.

۳ ــ هو إمّا ثعلب او المبرّد و کانا متعاصرین و متفقین فی الکنیه. رک پاورقی، دلائل الاعجاز ص ۲۴۲.

٤ ــ المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر ج ۱ ص ۳، تألیف ابی الفتح ضیاءالدین نصرالله محمد بن محمد بن عبدالکریم المعروف به ابن اثیر. تحقیق از: محمد محیی الدین عبدالحمید، چاپ مصر ۱۳۵۸ ق، ۱۹۳۹ م.

۵ ــ رک: ص ۳ مقدمهٔ تفسیر الکشاف، محمود بن عمر الزمخشری، مصر، چاپ اول، ۱۳۵٤ ﻫ . ق.

٦ ــ البیان و التبیین ج ۱ ص ۳۸۳ چاپ دوم از انتشارات مکتبة الخانجی مصر و مکتبة المثنی بغداد چاپ دوم، تحقیق و شرح از: عبدالسلام محمد هارون. ۱۳۸۰ ق ــ ۱۹٦۰ م.

۷ ــ الفهرست، ابن‌ندیم، ص ۵۷، چاپ قاهره، مطبعة رحمانیه ۱۳٤۸ ﻫ . ق.

۸ ــ النکت فی اعجاز القرآن ص ٦۹ چاپ دارالمعارف، مصر، به تحقیق محمد خلف الله ــ محمد زغلول سلام.

۹ ــ اعجاز القرآن، ابی بکر محمد بن الطیب الباقلانی، به تحقیق: السید احمد صقر. دارالمعارف مصر، ص ۵۱.

۱۰ ــ اعجاز القرآن، باقلانی ص ۱۰۱.

۱۱ ــ البلاغة تطور و تاریخ ص ۱۱٦ دکتور شوقی ضیف، دارالمعارف مصر، ۱۹٦۵ م.

۱۲ ــ اسرار البلاغة، ص ۳ به تحقیق ﻫ . ریتر، استانبول، ۱۹۵٤ م.

۱۳ ــ دلائل الاعجاز ص ۳٦٤.

۱٤ ــ البلاغة تطور و تاریخ ص ۱۹۰ دکتور شوقی ضیف، دارالمعارف مصر، ۱۹٦۵ م.

۱۵ ــ شرفنامهٔ نظامی، چاپ وحید دستگردی ص ۲۱۵ سطر ۵.

۱٦ ــ بخشی از آیهٔ ۳٤ سوره قصص. تمام آیه چنین است: و اخی هارون هو افصح منی لساناً فارسله معی ردءاً یصدقنی انی اخاف ان یکذبون ۳٤/۲۸.

۱۷ ــ رک: الصناعتین ص ٦، ابی هلال الحسن بن عبدالله بن سهل العسکری، تحقیق: علی محمد البجاوی ــ محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ اول ۱۳۷۱ ﻫ . ۱۹۵۲ م، داراحیاء الکتب العربیة.

۱۸ ــ المثل السائر ج ۱ ص ٦۹.

۱۹ ــ رک: الصناعتین، از ص ٦ تا ص ۵٤.

۲۰ ــ رک: ابومحمد عبدالله بن محمد بن سعید بن سنان خفاجی، سرّالفصاحة، تحقیق از عبدالمتعال الصعیدی ۱۳۸۹ ﻫ ــ ۱۹٦۹ م، مصر ص ٤۹.

۲۱ ــ العمدة جزء اول ص ۲۴۱ تا ص ۲۵۰ ابی‌علی الحسن بن رشیق القیروانی، حواشی و تحقیق از: محمد محیی‌الدین عبدالحمید مصر، چاپ دوم، ۱۳۷۴ ق ۱۹۵۵ م.

۲۲ ــ رک: الصناعتین ص ۱۲.

۲۳ ــ نقد الشعر ص ۶۶ قدامة بن‌جعفر، قاهره، چاپ دوم ۱۳۶۹ هـ . ۱۹۵۰ م.

۲۴ ــ مطول، چاپ تبریز ص ۱۰.

۲۵ ــ سوره ۴۴/۱۱ (سورهٔ هود).

۲۶ ــ برای آگاهی بیشتر، رک: مفتاح العلوم سکاکی صفحات: ۱۹۷ و ۱۹۸، چاپ مصر، طبع اول ۱۳۵۶ هـ ۱۹۳۷ م.

۲۷ ــ الصناعتین ص ۵۷ و ۵۸.

۲۸ ــ بلاغة ارسطو بین العرب و الیونان ص ۳۶۸، دکتر ابراهیم سلامه، چاپ مصر.

۲۹ ــ اسرار البلاغة ص ۲۰ تمام عبارت چنین است: و اما التطبیق و الاستعارة و سائر اقسام البدیع فلا شبهة ان الحسن و القبح لایعترض الکلام بهما الا من جهة المعانی خاصة من غیر ان یکون للالفاظ فی ذلک نصیب.

۳۰ ــ فقد تبین لک ان مایعطی التجنیس من الفضیلة امر لم یتم الا بنصرة المعنی اذ لو کان باللفظ الوحدة لماکان فیه الامستحسن، و لما وجد فیه معیب مستهجن. اسرار البلاغه ص ۸.

۳۱ ــ فن خطابه ترجمهٔ دکتر ابراهیم سلامه ص ۶۵.

۳۲ ــ رک: سرّ الفصاحة، ابن‌سنان خفاجی، چاپ عبدالمتعال صعیدی ص ۷۸-۸۰.

۳۳ ــ و البلاغة فی الکلام مطابقته لمقتضی الحال... فمقتضی الحال هو الاعتبار المناسب.

۳۴ ــ برای آگاهی بیشتر، رک: مطول چاپ محمد کاظم، صفحات: ۳۳، ۳۴، ۳۵.

۳۵ ــ و هو علم یعرف به ایراد المعنی الواحد بطرق مختلفه فی وضوح الدلالة علیه. مطول چاپ عبدالرحیم ص ۲۴۰.

۳۶ ــ و البلاغة فی المتکلم ملکة یقتدر بها علی تألیف کلام بلیغ. مطول، چاپ عبدالرحیم ص ۲۵.

۳۷ ــ رک: مطول چاپ محمدکاظم ص ۲۴۶.

۳۸ ــ و هو علم یعرف به وجوه تحسین الکلام بعد رعایة المطابقة و وضوح الدلالة. برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به مطول چاپ عبدالرحیم ص ۳۲۹.

۳۹ ــ البلاغة تطور و تاریخ ص ۷۵.

۴۰ ــ البیان و التبیین ج ۳ ص ۱۴.

۴۱ ــ البیان و التبیین ج ۳ ص ۲۸.

۴۲ ــ عقد الفرید ج ۴ ص ۲۷۴ احمد بن محمد بن عبد ربه الاندلسی، به تحقیق: محمد سعید العریان، چاپ دوم، مصر ۱۳۷۲ هـ . ق ۱۹۵۳ م.

۴۳ ــ عقد الفرید ج ۲ ص ۹.

۴۴ ــ سورة الاسراء آیه ۸۷.

۴۵ ــ سوره هود آیه ۱۳ (قسمتی از آیه).

۴۶ ــ البیان و التبیین ج ۱ ص ۲۲۲.

۴۷ ــ البیان و التبیین ج ۱ ص ۲۲۷.

۴۸ ــ البیان و التبیین ج ۱ ص ۲۴۹.

۴۹ ــ وسمی مهلهلا، لانه هلهل الشعر، ای ارقه. رک: الشعر و الشعراء ص ۲۱۵، چاپ دارالثقافة، بیروت ۱۹۶۴ م.

۵۰ ــ وسمی المرقش بقوله:

و الدار قفر و رسوم کما رقش فی ظهر الادیم قلم

رک: الشعر والشعرا، ص ۱۳۸

۵۱ ــ و انما سمی المثقب بقوله:

رددن بتحیة و کنن اخری و ثقبن الوصاوص للعیون

رک: الشعر والشعرا، ص ۳۱۱

۵۲ ــ تنخّل: انتخب و اختار.

۵۳ ــ برای آگاهی بیشتر. رک: البیان والتبیین ج ۲ ص ۳۱ تا ص ۵۰.

۵۴ ــ **الامالی** ج ۲ ص ۲۸۰ به نقل از مقدمهٔ کتاب **الایضاح لمختصر تلخیص المفتاح**، خطیب قزوینی، چاپ دوم، مصر.

۵۵ ــ رک: البیان و التبیین ج ۲ ص ۵۹، ۶۱، ۱۳۸.

۵۶ ــ **العمدة** ج ۱ ص ۲۴۳ ابی علی الحسن بن رشیق القیروانی، حواشی و تحقیق از: محمد محیی‌الدین عبدالحمید، مصر، چاپ دوم ۱۳۷۴ ق ۱۹۵۵ م.

۵۷ ــ البیان و التبیین ج ۱ ص ۱۱۵.

۵۸ ــ **الوزراء و الکتاب جهشیاری** ص ۲۰۴ سطر ۱۱ به تحقیق: مصطفی سقا ــ ابراهیم الابیاری ــ عبدالحفیظ شلبی. چاپ اوّل مطبعهٔ حلبی مصر ۱۳۷۵ ه. ق ۱۳۹۸ م.

۵۹ ــ البیان و التبیین ج ۱ ص ۱۰۵.

۶۰ ــ البیان و التبیین ج ۱ ص ۹۴.

۶۱ ــ رک: **البلاغة تطور و تاریخ** ص ۲۹.

۶۲ ــ رک: **البلاغة تطور و تاریخ** ص ۵۵ و نیز رک: به صفحات: ۱۶۰ ببعد و ص ۵۱۷ ج ۶ و ص ۵۵۴ ج ۳ کتاب **الحیوان**، چاپ دارالعراق ــ بیروت ۱۳۷۴ ق ۱۹۵۵ م.

۶۳ ــ **الفهرست** ابن‌ندیم ص ۳۴۹ و قیل ان اسحق نقله الی العربی...

۶۴ ــ **تأویل مشکل القرآن** ص ۱۶، ۱۷ شرح و تحقیق از: سیداحمد صقر، چاپ داراحیاء الکتب العربیة، عیسی البابی و شرکاه.

۶۵ ــ **الشعر و الشعراء** از ص ۱۲ به بعد.

۶۶ ــ البیان و التبیین ج ۱ ص ۹۹ و ۱۰۷ و ص ۱۴۹.

۶۷ ــ **البدیع** ص ۵۸ عبدالله بن معتز، چاپ کراتشقوفسکی، لنینگراد.

۶۸ ـ نقد الشعر ص ۷.

۶۹ ـ نقد الشعر ص ۵۵ قدامة بن جعفر، تصحیح: س. الف. بونباکر، چاپ بریل، لیدن.

۷۰ ـ البلاغة تطور و تاریخ ص ۱۶۰.

۷۱ ـ البلاغة تطور و تاریخ ص ۲۲۱.

۷۲ ـ البلاغة تطور و تاریخ ص ۲۷۱.

۷۳ ـ لباب الالباب چاپ براون ج ۲ ص ۱۷۶.

۷۴ ـ لباب الالباب ج ۲ ص ۴۴.

۷۵ ـ لباب الالباب ج ۲ ص ۵۶.



علم بلاغت در قرن سوم هجری

موضوع سخن بنده علم بلاغت در قرن سوم هجریست این موضوع را از آن جهت برگزیدم که پس از بررسی مشاهده شد که در قرن سوم هجری دو اندیشهٔ خاص در علوم بلاغی بوجود آمده است بدین معنی که دسته ای همچون جاحظ، ابن قتیبه، مبرّد و ابن معتز علوم بلاغی را با مقیاسهای زبان عربی می سنجیدند و نمی خواستند که از افکار و آراء ملل دیگر در علوم بلاغی آگاه شوند و هدفشان وضع قاعده و تدوین و تألیف کتاب با توجه به لغت عربی و زبان عرب بود.

در برابر عده ای همچون قدامة بن جعفر در نظر داشتند که از افکار مردم غیر عرب در علوم بلاغی آگاه شوند و از راه ترجمه به علوم بلاغی ملل دیگر اطّلاع یابند و علوم بلاغی را با توجّه به بلاغت یونان باستان و منطق ارسطو تدوین کنند و معتقد بودند که قواعد بلاغی را باید از ارسطو و یونان فرا گرفت، بالنتیجه به ترجمهٔ کتبی از زبان یونانی و حتّی سُریانی پرداختند و دو کتاب فنّ الشعر و خطابهٔ ارسطو را به عربی ترجمه کردند تا دیگران نیز به موازین بلاغی یونان آگاه شوند. برای توضیح این مقال به علمای بلاغی قرن سوم هجری مختصر اشاره ای می کنیم:

فراء متوفی به سال ۲۰۷ هجری در کتاب «معانی القرآن» از آیات قرآنی بحث و ترکیب عبارات را بیان می‌کند از تقدیم و تأخیر و ایجاز و اطناب سخن به میان می آورد و برخی از موضوعات بیانی از قبیل: تشبیه، کنایه و استعاره را مورد بحث قرار می دهد[1].

همچنین ابوعبیده مَعْمر بن المثنی متوفّی به سال ۲۱۰ هجری که معاصر فرّاء بوده

کتاب «مجازالقرآن» را نوشته و همو نخستین کسی است که وضع اصطلاح کرده و کلمهٔ مجاز را به معنای تأویل و تفسیر ذکر کرده است نه بمعنای مجاز در برابر حقیقت.

وی در همین کتاب ۳۸ قسم مجاز را بر می‌شمارد[۲] و تأویلاتش بر: تشبیه، استعاره، کنایه، تقدیم، تأخیر، حذف، تکرار، و اضمار و دیگر چیزها مبتنی است[۳].

اصمعی متوفی به سال ۲۱۱ هجری در تجنیس کتابی تألیف کرده است و ابن معتز در کتاب «البدیع»[۴] تعریف تجنیس را بنابر تعریف کتاب «الاجناس» اصمعی بیان کرده است.

در همین قرن جاحظ معتزلی متوفّٰی به سال ۲۵۵ هجری کتاب البیان والتبیین را در چهار مجلد می نویسد. کتاب او اگر چه از مطالب گوناگون مباحث متنوع بحث می‌کند ولی پیرامون صفات الفاظ و معانی و لزوم مطابقت کلام با فهم شنونده نیز سخن می‌گوید[۵]. و شاید مبالغه نباشد اگر وی را مؤسّس و مدوّن بلاغت عربی بدانیم زیرا وی نخستین‌بار کتاب البیان والتبیین را نوشت و آراء پیشینیان را دربارهٔ علوم بلاغت گنجاند و مفهوم بلاغت را در اصطلاح ایرانیان، یونانیان، رومیان و هندیان بحث کرد[۵].

و جالب این است که جاحظ ضدِ شعوبیِ معروف وقتی که می خواهد کتب بلاغی را بشمارد توصیه می‌کند که: هرکس بخواهد در علوم بلاغی پیشرفت کند باید کتاب کاروند فارسیان را بخواند[۷] و عجیب است که جاحظ با تمام تعصّبِ عربی خود به بلاغت ایران پیش از اسلام معتقد است و این نکته خود دلیل است و به ما می فهماند که ایران پیش از اسلام علوم بلاغی داشته که توانسته است در آن رشته کتاب داشته باشد.

و به یقین می‌توان گفت که در کتاب گمشدهٔ جاحظ به نامِ «نظم القرآن» که ابن الندیم در الفهرست به آن اشاره می‌کند[۸] بسیاری از مباحث علوم بلاغی، بحث شده است.

جاحظ در نوشته‌های خود بسیاری از مباحث علوم بلاغی را بدون اینکه از آنها تعریفی به‌دست دهد بحث کرده ونمونه‌های مختلف آورده است و اصولاً فنون بدیعی را خاص عرب دانسته و عبارتِ «والبدیع مقصورٌ علی العرب و مِنْ أجْله فاقت لُغتهم کلَّ لغةٍ و أرْبَتْ علٰی کل لسان»[۹] را هرچند که درست نیست گفته است زیرا در ادب هر زبان تشبیه، استعاره و فنون دیگر وجود دارد و خاصّ عرب نیست.

ولی رویهمرفته فضلِ تقدّمِ جاحظ را نمی‌توان منکر شد به‌طوری که می‌توانیم بگوئیم که ابن معتزّ در تألیف خود به نامِ «البدیع» بسیاری از موضوعات بدیعی را از جاحظ گرفته است.

در قرن سوم عبدالله بن معتزّ کتاب البدیع را در سال ۲۷۴ هجری تصنیف می‌کند[۱۰] و در آغاز کتاب بالصراحة می‌گوید[۱۱]: این کتاب را از آن جهت نوشتم تا بدانند آنچه را که فنون بدیعی می‌گویند از قدیم در قرآن، حدیث و اشعار شعرای دورهٔ جاهلی و اُمَوی وجود داشته و در نظر دارم که به مردم بفهمانم چیزی در بدیع افزوده نشده و فنون بدیعی همانست که از زمان پیشین بوده است.

ابن معتز در نخستین بحث خود استعاره را مورد بحث قرار می‌دهد و از قرآن، احادیث و گفتار صحابه و اشعار شعرای جاهلی و شاعران قرن اول هجری و شاعرانی همچون ابونواس و بَشّار شواهدی که بیشتر استعارهٔ مکنیّه است ذکر می‌کند[۱۲].

دنبالِ استعارات خوب یک سلسله استعاراتِ نازیبا نیز می‌آورد وبدین وسیله باب نقد و بررسی را می‌گشاید و به علمای بلاغت که پس از او ظهور می‌کنند می فهماند که می‌توان از عیوبِ فنون بلاغی نیز بحث کرد و نازیبائی را هم بازگو کرد.

خلاصه اینکه ابن معتز گفتار واقع‌بینانه‌ای دارد و به عقیدهٔ او متقدّم و متأخر یکسان است. گفتار خوب را مستحسن و گفتار نازیبا را مستهجن می‌شمارد و حسن و قبح را ذاتیِ گفتار می‌داند و بر زمان و مکان و دوره و شخص و قِدْمت و تازگی تکیه ندارد و دقّتِ ذوقِ او در انتخابِ امثله و شواهد در خور اهمیّت است و بزرگترین فضیلت او این است که وی نخستین کسی است که در بدیع کتاب نوشته و فنونِ گوناگونِ این فنّ را که پیش از او فقط در گفتار وجود داشت و مدوّنْ نشد و نام ویژه‌ای بر آن اطلاق نشده بود مدوّن ساخت و توضیح داد و شواهد گویائی ذکر کرد به‌طوری که باید او را به حق، پیشوایِ تمام کسانی دانست که در فنونِ بدیعی کتاب نوشته‌اند.

در همین قرن، ابن قتیبه متوفّی به‌سال ۲۷۶ هجری کتاب «تأویل مشکل القرآن» را نوشت و در آن از راه مجاز، استعاره و دیگر مباحث علوم بلاغی ثابت کرد که نادانی طاعنان به اُسلوب زبان عرب و عدم آگاهی آنان از استعمالات گوناگونِ این زبان سبب اظهار مطالب نادرست شده است[۱۳].

ابن قتیبه در این کتاب می‌گوید: در زبان عربی، مجازاتی است[۱۴] و استعاره، تمثیل، قلب، تقدیم، تأخیر، حذف، تکرار، اظهار، تعریض، إفصاح، کنایه، ایضاح، خطابِ مفرد برای جمع و خطابِ جمع برای مفرد و خطاب مفرد و جمع برای مثنّی و از لفظ خصوص معنای عموم قصد کردن و از عموم معنای خصوص اراده کردن، از چیزهائی است که در زبان عرب وجود دارد.

ابن قتیبه، در این کتاب از مجازِ به حذف و اختصار نیز سخن گفته[۱۵] و آیهٔ «واسأل القریة التی کُنّا فیها»[۱۶] که به معنی: «و أسأل اهل القریه» است مثال آورده است. وی از کنایه و تعریض نیز به تفصیل سخن گفته است[۱۷].

ابن قتیبه در کتابِ دیگری به نامِ «الشعر والشعراء» ارزش لفظ و معنی را یکسان می داند و از این جهت با جاحظ که برای لفظ ارزش بیشتری قائل است[۱۸]، مخالفت می‌کند و با عقیدهٔ ابوهلال عسکری متوفّی به سال ۳۹۵ هجری که در کتاب[۱۹] «الصناعتین» از قولِ عتّابی می‌گوید: الفاظ همچون اعضاءِ بدن و معانی همچون روح می باشند که اگر لفظی پس و پیش شود و صورت بهم بخورد معنی نیز دگرگون خواهد شد؛ زیرا مثلاً اگر موضع هریک از این اعضاء تغییر یابد خلقت آدمی دگرگون و نابسامان خواهد شد موافقت دارد.

البته این گفته نکتهٔ دقیقی است و به ما می فهماند که معنی بدون لفظ و لفظ بدون معنی نمی شود و این دو ملازم یکدیگرند همانطور که جسد و روح با یکدیگر ارتباط دارند و بدون یکدیگر تحقّق نمی یابند.

و نیز ابن قتیبه برخلافِ جاحظ که بلاغت و فنونِ بدیعی را خاصّ عرب می داند معتقد است که خداوند شعر و علم و بلاغت را مخصوص زبان ویژه‌ای و خاص طبقهٔ معینی نکرده است[۲۰].

و نیز در همین کتاب الشعر والشعراء نظر انتقادی خود را بیان می‌کند و می‌گوید[۲۱]: برخی از دانشمندان همچون سلیمان بن قته شعر سخیفی را به علّتِ تقدّمِ گوینده اش خوب و شعر زیبائی را به علتِ تأخّر زمانی گوینده اش نازیبا می داند در صورتی که این مطلب عقیدهٔ درستی نیست.

ابوالعباسِ مبرّد متوفّی به سال ۲۸۵ هجری معاصر ابن قتیبه است. وی در

کتاب بسیار با ارزش خود به نام الکامل[۲۲]، ضمن بحث از لغت، ادب، نحو و تصریف در علوم بلاغی نیز بحث می‌کند و ضمن بیانِ نمونه‌هائی از کلام منظوم و منثور به استعاره و التفات و ایجاز و اطناب و تقدیم و تأخیر اشاره می‌کند و کنایه را به سه قسم منقسم می‌سازد و در تشبیه مفصلاً بحث می‌کند و معتقد است که تشبیه در کلام عرب فراوان است و اگر کسی بگوید که در بیشتر گفتار آنان تشبیه وجود دارد به گزاف نگفته است[۲۳].

و با وجود اینکه صفحات فراوانی از کتاب خود را به امثلهٔ تشبیه اختصاص داده است ولی عقیده دارد که اندکی را بازگو کرده است.

بحث ما پیرامون جاحظ، ابن قتیبه، مبرد، ابن معتز که از دانشمندان علوم بلاغی قرن سوم هستند از این جهت بود که بگوئیم اینان علوم بلاغی را با مقیاسهای زبان عربی می‌سنجیدند و از افکار ملل غیر عرب در علوم بلاغی آگاه نبودند و در نوشته‌های آنان از فلسفه و منطق ارسطو، چیزی دیده نمی‌شود. در برابر اینان عده‌ای در نظر داشتند که از راه ترجمه به علوم بلاغی ملل دیگر آگاهی یابند و به قواعد بلاغیِ ملل دیگر پی ببرند و معتقد بودند که قواعد بلاغی را باید از ارسطو و یونان فرا گرفت.

در نتیجه به ترجمهٔ کتبی از زبان یونانی وحتی سُریانی پرداختند و دو کتاب «فنّ الشعر و خطابهٔ ارسطو» را ترجمه کردند تا دیگران نیز به موازین بلاغی یونان آگاه شوند.

اسحاق بن حنین متوفّی به سال ۲۹۸ هجری یک سلسله رسالاتی را از یونانی و سُریانی به عربی برگردانده است. به نقلِ ابن ندیم در الفهرست[۲۴] شاید اسحق بن حنین کتاب الخطابهٔ ارسطو را که «ریطوریقا» می‌گفتند ترجمه کرده باشد.

و نیز ابوبِشر متّی پسر یونس قُنّائی کتاب فن الشعر ارسطو را از سریانی به عربی برگرداند و چون اسلوبِ کتاب شاعرانه بود وخوب درک نمی‌شد بعدها فارابی و ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا و ابن رُشد، بر آن شرحی نوشتند[۲۵].

در همین دوره یعقوب بن اسحاق کِندی که ابن ندیم او را فیلسوفِ عرب[۲۶] نامیده است و در علوم گوناگون رسالات و کتبی نوشته ابن ندیم جزء کتب او کتابی را در صناعتِ شعر نام می‌برد[۲۷].

ارسطو کتاب **الخطابه** را به سه بخش منقسم کرده است: در بخش نخست از فنّ خطابه و فایده و هدف و تعریف خطابه و اقسام آن از قبیل: خطابهٔ سیاسی، اجتماعی و قضائی و دیگر مطالب بحث می‌کند.

در بخش دوم از عواطف و حالات انفعالیِ مستمع و شنونده و یا به عبارتِ دیگر از مقتضای حال مخاطب و گفتاری که مناسب حال اوست سخن می‌گوید.

در بخش سوم از اسلوب و روشی که خطیب باید بدان روش سخن براند تا سخنش در قلوب جایگزین شود و گفتارش آشکار و واضح باشد و تعقید لفظی و معنوی نداشته و کلامش دارای آهنگ باشد سخن **می‌گوید.**

در این بخش ارسطو فصلی را به زیبائی اسلوب و استیل اختصاص می‌دهد[28] از اطناب و ایجاز سخن می‌راند[29] از زیبائی اُسلوب و راههایی که می‌توان به آنها سخن را آراست بحث می‌راند[29] و خلاصه در همین کتاب از سجع و ازدواج و تساوی طولی اجزاء عبارت و دیگر مطالب مربوط به علوم بلاغی سخن به میان آورده و توصیه می‌کند که در گفتار نباید به اغراق سخن گفته شود که شنونده معنای مورد نظر را درک نکند.

ارسطو در این کتاب از: حقیقت، مجاز، استعاره، غلوّ، تشبیه، مقابله، ایجاز، اطناب و مساوات بحث می‌کند و می‌گوید که خطبه از: مقدمه، وسط و نتیجه تکوّن می‌یابد.

می‌توان گفت که بخش سوم کتاب **الخطابهٔ** ارسطو همان بخشی است که در عربی بحث بلاغت نامیده شده است و مطالب طرح شده و بحث شدهٔ در این بخش از کتاب مزبور بحثی است که ویژهٔ زبان خاص و یا ملّتِ مخصوصی نیست بلکه انطباق آن با ادب یونانی و غیر یونانی امکان دارد و روی این اصل است که ترجمهٔ کتاب مزبور در بلاغت عرب تأثیری بسزا گذاشته و بالنتیجه کتاب **نقدالشعر** قدامة بن جعفر و **نقدالنثر** ابن وهب که اسم اصلی آن: «البرهان فی وجوه‌البیان» است و تا چندی پیش تصوّر می‌شد که نویسندهٔ آن قدامه است تصنیف شد.

قدامة بن جعفر متوفّی به سال ۳۳۷ هجری در زمان خود به فلسفه و منطق‌دانی شهرت داشته و ابن ندیم وی را از بلغا و فلاسفه می‌داند[31] و می‌گوید:

قدامه از کسانی است که در علوم منطق نیز اطلاعاتی داشته و کتاب‌های «الخراج» «کتاب الردّ علیٰ ابن معتز» «کتاب صناعة الجدل» را نیز وی تصنیف کرده است.

قدامة بن جعفر کتاب نقدالشعر را در سه فصل نوشته است[۳۲]. فصل نخستین کتاب مقدمه‌ای دارد که در آن از عناصر چهارگانهٔ اصلی شعر یعنی: لفظ، معنی، وزن و قافیه بحث می‌کند. و در فصل دوم به محاسن شعر پرداخته و در آن از فنون بلاغت که شاعر نظم خود را بدن باید آراسته گرداند سخن می‌گوید: در فصل سوم از عیوب شعر سخن گفته است.

قدامه افکار ابن معتزّ را در کتاب البدیع که متکی به بلاغت یونان نیست تخطئه می‌کند و تمام کوشش او این است که ثابت کند که نوشته های ابن معتزّ مبتنی بر مخالفت بلاغت یونان است و همانطور که ابن ندیم می‌گوید[۳۳] وی کتابی نیز در ردّ بر ابن معتز نوشته است.

قدامه با توجّهِ به منطق ارسطو و استفاده از جنس، فصل و حدّ موضوعات را بحث کرده و حتی خود نیز به این موضوع اشاره کرده است[۳۴].

وی تعریفِ شعر را با موازین منطق و بر حد و رسم و فصل و جنسِ منطقی، منطبق ساخته و در تعریف شعر می‌گوید[۳۵]: انه قول موزون مقفّی یدّل علی معنی.

که در این تعریف قول جنس است، موزون فصلی است که غیر موزون را جدا و مُقفّیٰ فصلی است که کلام موزون غیر مقفّیٰ را جدا و عبارت «یدّل علی معنّی فصلی است که گفتار موزون مقفّیٰ را که بر معنائی دلالت نکند جدا می سازد.

در اینجا باید بیفزائیم که قدامه از دو کتاب «فنّ الشعر ارسطو» ترجمهٔ متی پسر یونس و «الخطابه» آگاهي داشته که می‌گوید: شعر صناعتی است و هر صناعت دو طرف دارد، جَوْدت و خوبی در یک طرف و رداءت و پستی در طرف دیگر که میان این دو وسائطی نیز وجود دارد[۳۶].

قدامه در موردِ تشبیه حدّاکثر استفاده را از اصطلاحات منطق کرده است یعنی در تشبیه به افتراق و اشتراک و اصطلاحات خاصّ منطق فراوان اشاره کرده است.

در تعریف تشبیه می‌گوید[۳۷]: تشبیه همانند کردنِ چیزی است به چیزِ دیگر نه از

تمام جهات بلکه ممکن است همانندی از یک جهت و یا از جهات متعدد باشد؛ زیرا اگر همانندی بطور کل و در تمام جهات باشد و میان آن دو تغایری وجود نداشته باشد و آن دو یکسان و متّحد باشند پس دو چیز یک چیز خواهند بود و اطلاق دو چیزی بر آنها نادرست خواهد بود در صورتی که تشبیه اصولاً میان دو چیز باید باشد که در یک سلسله موضوعات اشتراک و در دیگر چیزها افتراق داشته باشند و حال که چنین است پس بهترین تشبیه میان دو چیز تشبیهی است که در صفات بیشتری اشتراک داشته باشند به طوری که به یکدیگر نزدیک و متّحد باشند.

قدامه اسم برخی از فنون بدیعی را تغییر می دهد و مثلاً صنعت مطابقة را که ابن معتز مطابقه نامیده او تکافو می‌گوید.

و شاید در نظر دارد با این تغییر اسم از اهمیّت کار ابن معتّز بکاهد و بلاغت عربی را با بلاغت یونان منطبق کند و با آن بسنجد.

خلاصه باید گفت که دورهٔ جاهلی و قرن اول هجری، دوران پیدایش و نشأتِ علوم بلاغی است و قرن دوم و سوم و چهارم هجری زمانِ نموّ و پیشرفت این دانش است و در دوران موردِ بحث ما یعنی قرن سوم هجری دو فکر در علوم بلاغی به وجود می آید:

۱ ــ روش جاحظ و ابن قتیبه و مبرّد و ابن معتّز که از افکار ملل غیر عرب در علوم بلاغی آگاه نبودند و در نوشته های آنان از منطقِ ارسطو و فلسفه یونان چیزی دیده نمی شود.

۲ ــ روشی که طرفداران آن روش معتقدند که: قواعد بلاغی را باید از ارسطو و یونان فرا گرفت و در علوم بلاغی از منطق و علوم فلسفی استفاده کرد.

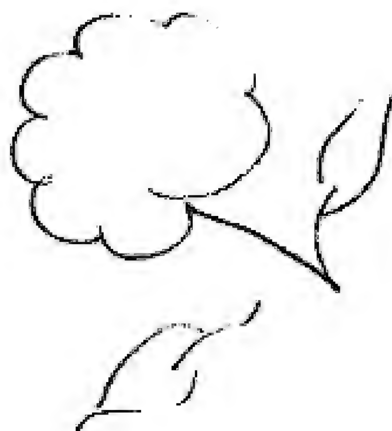
و به طور خلاصه قرن دوم و سوم و چهارم هجری قرن پیشرفت علوم بلاغی است. و در قرن پنجم هجری که عبدالقاهر جرجانی ظهور می‌کند دوران شکوفا شدن علوم بلاغی است زیرا دو کتابِ **«دلائل الاعجاز و «اسرار البلاغه»** وی همچون دریائی است که نهرهائی از آن منشعب شده و تشنگانِ این وادی را سیراب کرده است.

و نیز می دانیم که علوم بلاغی تا زمان وی با علوم دیگر تدوین می شد و سرانجام عبدالقاهر جرجانی علوم بلاغی را جدا و مستقلاً تدوین کرد[۳۸] و نظرات خود را دربارهٔ علم معانی در کتاب دلائل الاعجاز و مباحث بیانی را در کتاب اسرارالبلاغه

توضیح داد.

و پس از وی زمخشری متوفّی[1] به سال ۵۳۸ هـ به شکوفا شدن علوم بلاغی کمک می‌کند و با نوشتن کتاب تفسیر الکشاف دقایق و نکات قرآنی را با بصیرت شگفتی بحث می‌کند و از این راه اعجاز قرآن را ثابت می‌کند.

خلاصه اینکه عبدالقاهر جرجانی و زمخشری نظرات یکدیگر را کامل کردند و علوم بلاغی را با استشهاد از قرآن و شعر و نثر عربی تحلیل کردند و روی این اصل است که قرن ششم را دوران شکوفا شدن علوم بلاغی خواندند[۳۹] ولی متأسفانه کسانی که پس از این دو دانشمند ظهور کردند گفته های پیشینیان را خلاصه و تلخیص کردند و در علوم بلاغی کتبی نوشته شد که به ناچار به شرح نیاز داشت و گاه اتّفاق می افتاد که شرح از اصل مشکل‌تر باشد و به حاشیه نیاز داشته باشد لذا می‌توان گفت که فخر رازی و سکّاکی و خطیب قزوینی و سعدالدین تفتازانی، سبُکی، سیّد شریف جرجانی، محمد بن حمزة الفناری، ابن عربشاه اسفراینی، شیخ محمد دسوقی مصری و دیگران که پس از آنها آمدند فقط به شرح و تلخیص و شرح تلخیص پرداختند و از خود ابتکاری نداشتند و چیز نوی به دنیای ادب عرضه نداشتند و یک سلسله قواعد خشکی در آن کتابها گنجاندند و کتب خود را به فروع و شعوب و حتی از فروع شاخه ها ساختند و بالنتیجه علوم بلاغی را از هدف اصلی آن که با ذوق ارتباط دارد دور کردند و لذا گفته شد که تحول البلاغة الی قواعد جافّة.



یادداشتها:

۱ ــ البلاغة تطورٌ و تاریخ، دکتر شوقی ضیف، مصر، ۱۹٦۵ م، ص ۲۹.

۲ ــ مجازالقرآن، ابی عبیده معمر بن المثنی، بتحقیق دکتور محمد فؤاد سزگین، مصر، چاپ اول، ناشر: محمد سامی امین الخانجی، ۱۳۷٤ ق ۱۹۵٤ م صفحات: ۸ تا ۱٦.

۳ ــ البلاغة تطورٌ و تاریخ، ص ۲۹.

٤ ــ البدیع، عبدالله بن معتز، چاپ کراتشقوفسکی ص ۲۵.

۵ ــ البیان والتبیین، ابی عثمان عمر و بحرالجاحظ، تحقیق و شرح از: عبدالسلام محمد هارون، چاپ دوم، از انتشارات مکتبة الخانجی، مصر و مکتبة المثنی، بغداد، ۱۳۸۰ ق ۱۹٦۰ م. ج ۱ ص ۱٤٤.

۷ ــ و من احبّ ان یبلغ فی صناعة البلاغة و یعرف الغریب و یتبحّر فی اللغة، فلیقرأ کتابَ کارَوَنْد. البیان والتبیین ج ۳ ص ۱٤.

۸ ــ الفهرست، ابن ندیم، قاهرة مطبعة رحمانیة ۱۳٤۸ ق ص ۵۷.

۹ ــ البیان والتبیین ج ٤ ص ۵۵ و ۵٦.

۱۰ ــ البدیع ص ۵۸.

۱۱ ــ البدیع ص ۱.

۱۲ ــ البدیع ص ۲ و ۳ تا ص ۲٤.

۱۳ ــ تأویل مشکل القرآن، ابی محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبة، شرح و تحقیق از: سید احمد صقر، چاپ دار احیاء الکتب العربیة، عیسی البابی و شرکاه. ص ۱٦ و ۱۷.

۱٤ ــ تأویل مشکل القرآن ص ۱۵ و ۱٦.

۱۵ ــ تأویل مشکل القرآن ص ۱٦۲.

۱٦ ــ سورهٔ یوسف آیهٔ ۸۲.

۱۷ ــ تأویل مشکل القرآن از ص ۱۹۹ تا ص ۲۱۲.

۱۸ ــ البیان والتبیین ج ۱ صفحات: ۹۹ و ۱۰۷ و ۱٤۹.

۱۹ ــ الصناعتین ابی هلال حسن بن عبدالله بن سهل العسکری، تحقیق از علی محمد البجاوی ــ ابوالفضل ابراهیم دار احیاء الکتب العربیة، عیسی البابی الحلبی و شرکاه، چاپ اول ۱۳۷۱ ق ۱۹۵۲ م ص ۱٦۱.

۲۰ ــ الشعر والشعراء ص ۱۰.

۲۱ ــ الشعر والشعراء ص ۱۰.

۲۲ ــ دکتر زکی مبارک آنرا در ۲ جلد چاپ کرده است.

۲۳ ــ ابوالعباس المبرّد الکامل به تحقیق: ابی الاشبال ــ احمد محمد شاکر، مصر، چاپ اول ۱۳۵٦ ق ۱۹۳۷ م ج ۳ ص ۸۱۸.

۲۴ ــ الفهرست ابن ندیم قاهره مطبعهٔ رحمانیه ۱۳٤۸ ق ص ۳٤۹.

۲۵ ــ رک: فن‌الشعربا ترجمهٔ عربی قدیمی، ابوبشرمتی بن یونس و شروح فارابی ابن سینا، ابن رشد تحقیق از عبدالرحمن بدوی مصر، ۱۹۵۳ م تا ص ۸۵ ترجمهٔ عبدالرحمن بدوی است.

۲٦ ــ الفهرست ص ۳۵۷.

۲۷ ــ الفهرست ص ۳۵۹.

۲۸ ــ الخطابه، ترجمهٔ عربی قدیمی، منسوب به اسحاق بن حنین، تحقیق و تعلیق از: عبدالرحمن بدوی، مصر، ۱۹۵۹ م، ص ۱۸۵.

۲۹ ــ الخطابه، ارسطو، ص ۲۰۰.

۳۰ ــ الخطابه ص ۲۱۸.

۳۱ ــ الفهرست ابن ندیم، ص ۱۸۸.

۳۲ ــ نقدالشعر قدامة بن جعفر، تصحیح: ص ۱۰. بونیباکر، چاپ بریل، لیدن، مقدمه ص ب.

۳۳ ــ الفهرست ص ۱۸۸.

۳٤ ــ نقدالشعر ص ۷.

۳۵ ــ نقدالشعر ص ۲.

۳٦ ــ نقدالشعر ص ۳.

۳۷ ــ نقدالشعر ص ۵۵.



۳۸ ــ البلاغة تطور و تاریخ ص ۱٦۰.

۳۹ ــ البلاغة تطور و تاریخ ص ۲۱۷.



جاحظ و بلاغت

جاحظ دانشمندی است که از سال ۱۵۰ تا ۲۵۵ هجری، یعنی بیش از یک قرن زندگی کرده و نوشته هایی به روش علمی دربارهٔ نباتات، حیوانات، جغرافیا، طب، کیمیا و علم النفس از خود به یادگار گذاشته و آراء و افکارش بیشتر مبتنی بر تجربه بوده و از روش تجربی بهره جسته است. علاوه بر اینها جاحظ در نقد و بلاغت عربی نیز حائز اهمیت است، بطوری که برخی همچون دکتر محمد عبدالمنعم خفاجی، او را «مؤسس البلاغة العربیة، و شیخ من شیوخ اللغة و عالم من اکبر علمائها»[1] دانسته اند.

دکتر محمد عبدالمنعم خفاجی بر آن است که جاحظ در رشته های مختلف علمی سیصد و پنجاه کتاب نوشته که بیشتر آنها در حوادث ایام از میان رفته و تنها رسالاتی از وی بجا مانده و سه کتاب «البخلاء» و «الحیوان» و «البیان و التبیین» او نیز در دسترس است.[2]

اصولاً باید دانست که دوران زندگی جاحظ، از ادوار درخشان لغت و ادب عرب است، زیرا ادبا و دانشمندانی، همچون: مفضل ضبی (م ۱۷۰ ه) و خلیل ابن احمد (۱۰۰ ــ ۱۷۰ ه) و سیبویه (م ۱۸۸ ه) و اصمعی (م ۲۰۶ ه) و ابوزید انصاری (م ۲۱٤ ه) ابوعبیده (۱۱۰ ــ ۲۰۸ ه) و ابومحمد یزیدی (۲۰۲ ه) و قاسم بن سلام (۱۵۰ ــ ۲۲۳ ه) و ابن الأعرابی الکوفی (۱۵۰ ــ ۲۳۱ ه) و ابن سلام جمحی بصری (م ۲۳۱ ه) و ابن سکیت (م ۲٤٤ ه) و محمد بن حبیب (م ۲٤۵ ه.) و مازنی (م ۲٤۹ ه.) و ابوحاتم سجستانی (م ۲۵۵ ه.) و ابن قتیبه (۲۱۳ ــ ۲۷٦ ه.)

و مبـرد (۲۱۰ ــ ۲۸۵ هـ) معاصر با جاحظ بوده.

و علاوه بر اینها در همین دوران، شاعران و ناقدانی چون ابونواس (م ۱۹۸ هـ) و مسلم (م ۲۰۸ هـ) و ابوالعتاهیه (م ۲۱۱ هـ) و ابوتمام (م ۲۳۱ هـ) و ابان لاحقی (م ۲۰۰ هـ) و عتابی (م ۲۲۰ هـ) و دیک الجن (م ۲۳۵ هـ) و دعبل (م ۲٤٦ هـ) و ابن الرومی (۲۲۱ ــ ۲۸۳ هـ) و بحتری (م ۲۸٤ هـ) و بسیاری دیگر همزمان با جاحظ بوده‌اند.

جاحظ در بصره به دنیا آمد و در آنجا نشو و نما یافت. بصره، که در سال ۱٤ هجری به دستور عمر بن خطاب به وسیله عتبة بن‌غزوان بنا شده بود، از همان قرن اولیه هجری، مرکز فرهنگ و تمدن اسلامی بود و در روزگار جاحظ بیش از پیش آبادان شده بود و از لحاظ فرهنگی هم درخشان.

رفت و آمد نژادهای گوناگون و اختلاط آنان در آن شهر بندری، سبب شده بود که آن شهر مرکز تمدن و فرهنگهای گوناگون شود. و همان گونه که سوق عکاظ در جاهلیت از لحاظ ادبی و شعری اهمیتی یافته بود و مرکز نقد و نقادی شعر بود، سوق مِرْبَد در بصره در قرون اولیه اسلام نیز چنین بود.

سوق مربد در آغاز، بازار تجارت بشمار می‌آمد ولی بعدها همین محل، برای لغت و ادب و شعر و نقد و بلاغت، جای مناسبی بود. بطوری که هر کس که از راه بادیه به بصره وارد می‌شد، در آغاز سوق مربد توجه او را به خود جلب می‌کرد و او را شیفته می‌ساخت، دربارهٔ آن گفته‌اند: «... و البصرة عین العراق و المربد عین البصرة».[۳]

و باید دانست که بصره خاستگاه بزرگان لغت و نحو عربی در قرون اولیهٔ هجری بوده و کسانی چون عیسی بن‌عمر ثقفی (م ۱٤۹ هـ) استاد خلیل و سیبویه در شهر بصره نشو و نما یافته و ابوعمرو بن علاء (۷۰ ــ ۱٥٤ هـ) و یونس بن‌حبیب (۹٤ ــ ۱۸۲ هـ) و اخفش اکبر (م ۱۷۷ هـ) و اخفش اوسط (م ۲۲۱ هـ) و اخفش اصغر (م ۳۱٥ هـ) و زجاج (م ۳۲۷ هـ) و بسیاری دیگر همه در شهر بصره، رشد نموده و تربیت‌یافتهٔ مکتب بصره هستند، شهری که در قرن دوم و سوم هجری، پس از بغداد، از بزرگترین مراکز فرهنگ و تمدن اسلامی بوده.

جاحظ در همین محیط در ماه محرم سال ۱۵۰ هجری در دوران خلافت منصور عباسی (م ۱۳۶ ــ ۱۵۸ هـ) به دنیا آمده است.

شهرت و استادی جاحظ از سی‌سالگی آغاز می‌گردد و به تألیف کتاب می‌پردازد و در مجالس علم و ادب در صدر قرار می‌گیرد و شاگردان برجسته‌ای تربیت می‌کند.

جاحظ دانشمندی بوده جامع‌الاطراف، زیرا از رشته‌های مختلف علوم آگاه بوده و یکی از متکلمان طراز اول بشمار می‌رود و در لغت و ادب نیز متبحر و کتب علوم مختلفی که از دیگر زبانها به عربی ترجمه شده بود همه را خوانده و از حکمت و فلسفهٔ یونان نیز تا اندازه‌ای آگاهی داشت و به ادب فارسی و هندی نیز اندکی آشنا.

یکی از ویژگیهای نوشته‌های جاحظ، صراحت اوست و روی همین اصل است که محمد کردعلی در کتاب «امراء البیان»[۴] او را جزء رئالیستها دانسته و به قول خود جاحظ را جزء پیروان مکتب «ادب الواقع»* معرفی کرده است، زیرا جاحظ هر چه را همچنانکه هست، شرح داده است.

استاد مرحوم، سعید نفیسی در این‌باره می‌نویسد: «رئالیسم آن روشی است که طبیعت را در همهٔ مظاهر واقعی و حقیقی محسوس آن با هر زشتی و زیبایی که دارد، معرفی کنند و جلوه بدهند و سعی نکنند که برخی از مظاهر آن‌را پنهان کنند یا اینکه تغییر بدهند و حتی زیباتر و هر چه را که هست همچنانکه هست شرح می‌دهند.»[۵]

درواقع، جاحظ گفته است: در موردی که گوینده باید به کنایه سخن بگوید، لازم است که کنایه آورده شود و به کنایه سخن بگوید و چنانچه کنایه مناسب نباشد، باید سخن را بطور واضح و آشکارا بگوید. و در پایان این بحث نتیجه گرفته و گفته است: «وقد اصاب کل الصواب الذی قال: لکل مقام مقال».[۱۴]

جاحظ در کتاب الحیوان (ج ۱، ص ۲۱۱) بابی را در تشبیهات گشوده و در آنجا از تشبیه انسان به ماه و خورشید و دیگر چیزها سخن گفته و از جمله نوشته است: «وقد یشبه الشعراء و العلماء و البلغاء الانسان بالقمر و الشمس و الغیث و البحر و

* ادب الواقع Realisme نقل الطبیعة کما هی او کما یظن ان تری. مع ما فیها من بشاعة و ابتذال. (رک: امراء البیان، ص ۳۰۶).

بالاسد و السیف و بالحیة و بالنجم...».

و نیز در همان کتاب (ج ۵، ص ۲۳ و ۲۵) بابی دربارهٔ مجاز و تشبیه «اکل» گشوده و در آن باب از «اکل النار» که در قرآن مجید بر سبیل تشبیه و مجاز و تمثیل بکار رفته بحث کرده و آیهٔ «ان الذین یأکلون اموال الیتامی ظلماً انما یأکلون فی بطونهم ناراً و سیصلون سعیراً» (نساء/۱۰) را بعنوان شاهد مثال ذکر کرده و افزوده است: و هذا مجاز آخر».

در دنبالهٔ سخنان خود، اشعاری از شاعران عرب را که در آنها کلمهٔ «أکل» بطور مجاز بکار رفته، مثال آورده است و از آیهٔ «ایحب احدکم ان یأکل لحم اخیه میتاً» نیز بعنوان مجاز بحث کرده است.[۱۵]

و در ادامهٔ بحث از مجاز، دربارهٔ کلمهٔ «ذوق» و مشتقات آن که بطور مجاز بکار رفته و مبالغهٔ در عقوبت را می‌فهمانند، سخن گفته و در این‌باره، آیهٔ «ذُق انک انت العزیز الکریم» * (دخان/۴۹) را مطرح کرده است.[۱۶]

جاحظ، دانشمندی است که از لحاظ بلاغت، ضرب‌المثل است، حتی دربارهٔ او گفته‌اند: «من دلیل اعجاز القرآن ایمان الجاحظ به».[۱۷]

یکی از آخرین تألیفات جاحظ کتاب «البیان و التبیین» است که پس از کتاب الحیوان نوشته شده و به قول ابوهلال عسکری، کتابی است «کثیر الفوائد و جم المنافع» و آیاتی از قرآن مجید و حدیث و شعر و خطبه در آن کتاب، آورده شده و درواقع پیرامون مسائل مختلف بحث گردیده و مطالب آن متنوع است و از موضوعات مختلف سخن گفته شده و مسائل بلاغی هم در آن، فراوان است، لیکن مسائل بلاغی در میان دیگر مسائل پراکنده است و «لا توجد الا بالتأمل الطویل و التصفح الکثیر».

جاحظ، در آغاز کتاب از «عیّ» و کندی در سخن به خدا پناه می‌برد و سپس به فصاحت و طلاقت لسان گریز می‌زند و در مقدمه می‌گوید: «... نعوذ بک من العی و الحصر».[۱۸]

* خدای بزرگ در این آیه به کافر مجرم خطاب می‌کند و می‌گوید: «بچش، زیرا (که تو به پندار خود) بسیار قدرتمند و محترم بودی و تو بودی که بر بینوایان ستم روا می‌داشتی، تو بودی که برای خود قدرتی شکست‌ناپذیر و احترامی فوق‌العاده قائل بودی.

اهمیت کتاب البیان و التبیین به اندازه‌ای است که ابن‌خلدون دربارهٔ آن نوشته است*: «و سمعنا من شیوخنا فی مجالس التعلیم ان اصول هذا الفن و ارکانه اربعة دواوین و هی ادب الکاتب لابن‌قتیبة و کتاب الکامل للمبرد و کتاب البیان و التبیین للجاحظ و کتاب النوادر لابی علی القالی البغدادی و ماسوی هذه الاربعة فتبع لها و فروع عنها و کتب المحدثین فی ذلک کثیر».[۱۹]

کتاب البیان و التبیین جاحظ همچون دائرةالمعارفی است که مسائل مختلف در آن، بحث شده و چون نخستین کتابی است که در ادب بدین منوال برشته تحریر آمده، دیگران هم از او تبعیت کرده و در آثار خود مانند جاحظ در یک کتاب، از مسائل مختلف بحث کرده‌اند.

مثلاً ابن‌قتیبه (م ۲۷۶ هـ) در کتاب عیون‌الاخبار و مبرد (م ۲۸۵ هـ) در کتاب الکامل و ابن‌طیفور (م ۲۸۰ هـ) در کتاب اختیار المنظوم و المنثور، و ابن‌عبدربه (م ۳۲۸ هـ) در کتاب العقد الفرید، و صولی (م ۳۳۵ هـ) در کتاب الاوراق، و ثعالبی (م ۴۲۹ هـ) در کتاب یتیمة الدهر، و بیهقی در قرن چهارم هجری در کتاب المحاسن و المساوی و دیگر نویسندگان همه با شیوهٔ جاحظ عمل کرده و در آثار آنها یک نوع اختلاط و امتزاج علمی و ادبی، مشاهده می‌شود.

و شاید اصولاً نفس بحث از مسائل علمی و ادبی اقتضا می‌کند که در بحث از یک موضوع ادبی از دیگر موضوعات نیز بحث شود و چنانچه تعریف قدما را از ادب در نظر داشته باشیم که گفته‌اند: «ان الادب هو الاخذ من کل فن بطرف»[۲۰] باید بگوییم که مصداق اجلای این تعریف، جاحظ است، زیرا او نه تنها در رشته‌های مختلف ادب اطلاعات وسیع داشت و در رشته‌های گوناگون کتاب نوشت و رساله‌ای از خود باقی گذاشت و آثارش بویژه کتاب الحیوان و نیز البیان والتبیین او چون دائرةالمعارفی

* ابن‌خلدون در بحث از دانش ادب نوشته است: «و ما از مشایخ خود در مجالس تعلیم شنیدیم که اصول و ارکان این فن چهار دیوان است: ۱ــ ادب الکاتب، تألیف ابن‌قتیبه ۲ــ کامل مبرد ۳ــ البیان و التبیین جاحظ ۴ــ نوادر ابوعلی قالی بغدادی و بجز کتب چهارگانه هرچه هست دنبال‌روی از آنها و فروعی از اصول مزبور می‌باشد و کتب ادبای جدید در این‌باره بسیار است.» (برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مقدمه ابن‌خلدون، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ چهارم ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۱۱۷۵).

می باشد بلکه او به دیگران هم توصیه کرد که باید در رشته های مختلف دانش، اطلاعاتی بدست آورد.

جاحظ برای معتصم عباسی نوشت که باید فرزندان تو در رشته های مختلف ادب، آگاه شوند. «فخصّ یا امیرالمؤمنین اولادک بان یتعلموا من کل الادب، فانک ان افردتهم بشیء واحد ثم سألوا عن غیره لم یحسنوه».[۲۱]

جاحظ در کتاب البیان و التبیین بابی را به بحث از «بیان» اختصاص داده و آن‌را مترادف با فصاحت و بلاغت بکار برده و برای هر سه کلمه یک مفهوم قائل شده، در صورتی که در دوره‌های بعد مدلول این سه کلمه متفاوت شده و علمای بلاغت در تعریف علم بیان گفتند: «... علم یعرف به ایراد المعنی الواحد بطرق مختلفة فی وضوح الدلالة علیه».[۲۲] ولی جاحظ در کتاب البیان و التبیین (ج ۱، ص ۶ ــ ۸) کلمهٔ بیان را گاه در مقابل کلمهٔ «عی» بکار برده و از آن، سلامت نطق و خوب ادا کردن* حروف را اراده کرده و کلمهٔ بیان را به معنای قرآنی ** آن یعنی تقویم لسان و استواری نطق دانسته و گاهی منظور جاحظ از کلمهٔ «بیان» بلاغت است[۲۳]، زیرا ثمامة بن‌اشرس، از جعفر بن یحیی می‌پرسد: «ما البیان؟ قال: ان یکون الاسم یحیط بمعناک، و یجلی عن مغزاک...» و این گفتگو در موردی است که از بلاغت سخن می‌گوید.

او آراء ملتهای گوناگون را دربارهٔ بلاغت بیان کرده و فصلی را به بلاغت اختصاص داده[۲۴] و در ابواب فراوانی از شعر و سجع و شاعران و سجاعان سخن گفته است.[۲۵]

جاحظ از فن خطابه نیز بحث کرده و بر آن است که فن خطابه در میان تمام امتها وجود دارد و «الخطابة شیء فی جمیع الامم...»[۲۶] ولی در صفحهٔ بعد می‌گوید ایرانیان اخطب الناس هستند «وقد علمنا ان اخطب الناس الفرس و اخطب الفرس اهل فارس و اعذبهم کلاماً و اسهلهم مخرجا...».

و همین جاحظ ضدشعوبی، از بلاغت ایرانی و الفاظ زیبا ومعانی عالیهٔ آنان،

* «سحبان مثل فی البیان و باقل مثل فی العی».

** «الرحمن. علم القرآن. خلق الانسان. علمه البیان».

سخن گفته و توصیه کرده است که اگر کسی بخواهد، در صناعت بلاغت به درجهٔ عالی برسد و در زبان متبحر گردد باید کتاب «کاروند» *** فارسیان را بخواند.

در میان دانشمندان قرن سوم هجری کمتر کسی به جامعیت جاحظ بوده، زیرا در آن روزگاران عالم لغت، تنها به دقایق لغوی آشنا بوده و از دیگر علوم چندان آگاهی نداشته. و یا مثلاً فیلسوف از ظرائف ادبی چندان آگاهی نداشته است.

ولی جاحظ بر انواع معارف روزگار خود آگاه بوده، زیرا در ادب، ادیبی بوده که از شعر جاهلی و ادب اسلامی و شعر شاعران قرن اول و دوم آگاهی داشته و از علوم دینی و مذاهب کلامی و علوم قرآنی هم مطلع بوده، از دقایق علوم یونانی و طبیعیات نیز ناآگاه نبوده و کتاب «الحیوان» او دلیل روشنی است بر این مطلب، زیرا در این کتاب از طبیعیات و نفسانیات و اخلاقیات علمای یونان، مطالبی نقل کرده.

از جمله آراء ارسطو را تحت عنوان «اقوال صاحب المنطق» باز گفته و برخی از آن اقوال را، نقد کرده و دربارهٔ شماری از آنها گفته است: «و هذا غریب» و در بعضی موارد گفته است: «و لم افهم هذا» و «لم کان ذلک»؟[6]

جاحظ با آنکه از استادش نظام بسیار بهره برده ولی برخی از اقوال او را نقل کرده و با معیار خرد سنجیده است، همچنانکه به آراء ارسطو هم نظر داشته و او را بعنوان «صاحب المنطق» می‌شناخته و همه جا از او و آراء او تحت عنوان اقوال صاحب المنطق یاد کرده[7] ولی همچون بختیشوع و حنین دنباله‌رو کامل نبوده است.

جاحظ آراء اهل حدیث را هم بطور کلی نپذیرفته بلکه با ترازوی خرد آنها را سنجیده است. او کتاب «الحیوان» را نوشت تا آنکه قدرت خدا را نشان دهد و بگوید که خدای بزرگ در حیوانات چیزهای شگفت‌آوری آفریده و در قرآن مجید نه‌تنها در آیاتی * از حیوانات، سخن گفته بلکه سوره‌هایی نیز در قرآن مجید به نام برخی از

*** کاروند: مکون من کلمتین فارسیتین «کار» و معناها الصناعة، و لا تزال هذه الکلمة مستعملة الی وقتنا هذا فی العامیة المصریة. و «وند» بمعنی المدیح و الثناء (رک: پاورقی البیان و التبیین، ج ۳، ص ۱۴).

* همچون آیات: «و اوحی ربک الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتاً...»، «و الانعام خلقها لکم فیها دف و منافع و منها تأکلون»، «ان الذین تدعون من دون‌الله لن یخلقوا ذباباً...»، «افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت»، «ان‌الله لا یستحی ان یضرب مثلاً ما بعوضة...» و آیات دیگر.

حیوانات همچون سوره‌های بقره، انعام، نحل، نمل، عنکبوت و فیل وجود دارد.

ولی باید دانست که جاحظ در کتاب الحیوان به موضوع واحد اکتفا نکرده و چون از موضوعی سخن می‌راند به مطالب جانبی آن موضوع نیز اشاره می‌کند، از آیهٔ قرآن به حدیث و از حدیث به شعر و از شعر به نوادر و از نوادر به حکم عقلی می‌پردازد و خود او هم در باب «ضرورة التنویع فی التألیف» بدین نکته اشاره می‌کند و می‌گوید:[۸] «و علی انی قد عزمت ـ و الله الموفق ـ انی اوشح هذا الکتاب و افصّل ابوابه بنوادر من ضروب الشعر، و ضروب الاحادیث لیخرج قاری هذا الکتاب من باب الی باب و من شکل الی شکل، فانی رأیت الاسماع تمّل و الاصوات المطربة و الاغانی الحسنة و الاوتار الفصیحة، اذا طال ذلک علیها...»

تا آنکه سرانجام می‌گوید: «و ما غایتنا من ذلک کله الا ان تستفیدوا خیراً».

مواد اولیهٔ کتاب الحیوان جاحظ را آیات قرآنی و برخی از نوشته‌های تورات و انجیل و حدیث و خبر و شعر عربی و امثال متداول میان عرب و مطالب کتابهایی که خوانده است، تشکیل می‌دهد و نیز در نوشتن کتاب مزبور از گفتگوهایی که میان او و اطبّای روزگار و صاحبان اطلاع در باب حیوان و نبات رد و بدل شده، سود جسته است. و چون وی متعقل متفکری بوده لذا از خرافاتی که خرد نمی‌پذیرد دوری جسته و در بسیاری از مسموعات خود، شک کرده.

مثلاً بسیار دقت کرده تا بفهمد بانگ خروس در روستا چگونه است؟ و اگر خروس تنها باشد باز هم می‌خواند و یا خواندن خروس جنبهٔ تجاوب دارد؟!

جاحظ در تألیف کتاب مزبور، از نوشته‌های ارسطو در باب حیوانات بهره جسته است و ما می‌دانیم که این‌گونه کتب به زبان عربی نقل شده و ابن‌الندیم هم در «الفهرست» بدانها اشاره کرده و در بحث از «اخبار ارسطالیس» که کتب ارسطو را برمی‌شمارد، می‌نویسد: «الکلام علی کتاب الحیوان: و هو تسع عشرة مقالة، نقله ابن البطریق... و لیتقولاس اختصار لهذا الکتاب... وقد ابتدأ ابوعلی بن‌زرعة بنقله الی العربی و تصحیحه.»[۹]

جاحظ در این کتاب، برخی گفته‌های ارسطو را نقد و بررسی می‌نماید و می‌گوید: آنان که می‌گویند گنجشک ماده بیشتر عمر می‌کند و گنجشک نر بیش از

یک سال نمی‌زید، این سخن مستند نیست و با دلیل همراه نمی‌باشد و ما چگونه می‌توانیم بپذیریم، زیرا گنجشک در مزارع زندگی می‌کند و به آن چندان دسترسی نیست و با وجود فراوانی ‌گنجشک و با توجه به آنکه روستانشینان هم در مزارع گنجشک مرده فراوان نمی‌جویند تا بدین سخن گواهی دهند، پس گفته ارسطو جنبهٔ پندار و ظن و گمان دارد و این سخن به دلیل متقنی متکی نمی‌باشد و مستدل به نظر نمی‌رسد.[۱۰]

برخی می‌پندارند که کتاب الحیوان جاحظ تنها از مسائل مربوط به حیوانات سخن می‌گوید، البته شکی نیست که در باب حیوانات بحث مشبعی کرده است و در هر مورد آیه و حدیث و شعری نیز آورده و به گفته های «صاحب المنطق» هم استناد نموده، ولی در اثنای این مباحث از مسائل گوناگون دیگری نیز بحث کرده است. مثلاً جاحظ به مناسبت از فرق گوناگون همچون: اباضیه، ازارقه بحث کرده و همچنین از مسائل مختلف دیگر به تناسب سخن رانده، حتی در باب امامت و شیعه و نیز در باب شعر و اثر آن درقبایل مختلف، ذکری به میان آورده است.[۱۱] و مثلاً (درج ۵، ص ۴۴۲) به مناسبتی از شعوبیه سخن گفته است.

بنابراین کتاب الحیوان جاحظ همچون دائرةالمعارفی است که از فرهنگ عربی و یونانی و فارسی و هندی، سخن گفته و از ادیان گوناگونی چون: مانویت و زردشتی‌گری و دهری‌گری و یهودیت و نصرانیت و اسلام، بحث کرده است.

نکتهٔ بسیار جالب توجه اینکه شاید برخی ندانند که در کتاب الحیوان از مسائل بلاغی هم بحث شده، زیرا با آنکه کتاب مزبور، از علوم طبیعی سخن می‌گوید ولی در آن کتاب، جاحظ آیاتی را در رد بر مطاعن ملاحده و شبهات آن، به سبب نادانی آنها به تعبیرات ادبی باز گفته و جنبه‌های بلاغی و صور بیانی آن‌را، بیان کرده تا بدین‌وسیله پاسخ طاعنان داده شود.

جاحظ صفحات ۹۲ تا ۹۶ جلد یکم کتاب الحیوان را به «مواضع الاسهاب» اختصاص داده و گفته است که بلغا و خطبا چنانچه بخواهند دربارهٔ صلح میان عشایر سخن بگویند بطور مطنب سخن می‌گویند و اگر در مدیح ملوک شعر بسرایند، باز هم کلام را مطنب آورند و این شیوه‌ای است درست و پسندیده و به مقتضای حال است و

مقام، زیرا: «و للاطالة موضع و لیس ذلک بخطل و للاقلال موضع و لیس ذلک من عجز».[۱۲]

جاحظ در بحث از اطناب و ایجاز گفته است: «و انما الالفاظ علی اقدار المعانی فکثیرها لکثیرها و قلیلها لقلیلها و شریفها لشریفها و سخیفها لسخیفها».[۱۳]

از مفهوم عبارت جاحظ مقتضای حال و مقام که در بلاغت معتبر است، استنباط می‌شود، همانطور که خطیب قزوینی، (م ۷۳۹ ﻫ) هم در کتاب الایضاح (ص ۲) گفته است: «البلاغة مطابقة الکلام لمقتضی الحال مع فصاحته».

جاحظ در کتاب الحیوان (ج ۳، ص ۳۹) بحثی تحت عنوان «تناسب الالفاظ مع الاغراض» را مطرح کرده و در آنجا متذکر شده است: «و لکل ضرب من الحدیث ضرب من اللفظ و لکل نوع من المعانی نوع من الاسماء: فالسخیف للسخیف و الخفیف للخفیف و الجزل للجزل و الافصاح فی موضع الافصاح و الکنایة فی موضع الکنایة و الاسترسال فی موضع الاسترسال».

«و من احب ان یبلغ فی صناعة البلاغة، و یعرف الغریب و یتبحر فی اللغة فلیقرأ کتاب کاروند...[۲۷] فهذه الفرس و رسائلها و خطبها و الفاظها و معانیها.»

جاحظ در کتاب البیان و التبیین از وجوب مطابقت کلام با مقتضای حال شنونده سخن گفته است «و کما لا ینبغی ان یکون اللفظ عامیاً و ساقطاً سوقیاً، فکذلک لا ینبغی ان یکون غریباً وحشیاً، الا ان یکون المتکلم بدویاً اعرابیاً، فان الوحشی من الکلام یفهمه الوحشی من الناس، کما یفهم السوقی رطانة السوقی.»[۲۸]

سپس دنبالهٔ سخن را چنین ادامه داده است: «و کلام الناس فی طبقات کما ان الناس انفسهم فی طبقات...».

جاحظ از «ایجاز» و «اطناب» و موارد آن دو به تفصیل سخن گفته و افزوده است که خطیب و سخنگو در این دو مورد هم باید به استعداد و موقعیت مستمعان توجه داشته باشد. در این باره، وی از قرآن مجید نمونه‌هایی بعنوان شاهد مثال ذکر کرده است.

و سرانجام گفته است: «و انما ذلک علی قدر المستمعین و من یحضره من العوام و الخواص».[۲۹]

جاحظ، برخی از مسائل بلاغی را در کتاب البیان و التبیین شرح داده، مثلاً از صنعت ازدواج و نمونه‌هایی از این صنعت در جلد دوم، صفحات ۱۱۶ و ۱۱۷ بحث کرده و از اطناب در جلد یکم، صفحات ۱۹۵ و ۱۹۶ سخن گفته و در جلد یکم، صفحهٔ ۲۸۴ بابی را به بحث از سجع اختصاص داده و نمونه‌هایی از کلمات و عبارات مسجع بزرگان را آورده و در صفحه ۴۰۸ جلد یکم نمونه‌ای از «اسجاع حسنه» را ذکر کرده است.

جاحظ صفحات ۷۵ تا ۸۷ جلد یکم کتاب البیان و التبیین را به «باب البیان» اختصاص داده ولی منظور وی از «بیان» نه آن است که علمای متأخر از آن دریافته‌اند و در علم مزبور، از تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه بحث می‌کنند، بلکه جاحظ می‌گوید[۳۰]: «و البیان اسم جامع لکل شیء کشف لک قناع المعنی و هتک الحجاب دون الضمیر...» درواقع جاحظ معتقد است که مدار امر و غایت و هدف نهایی، فهم و افهام است و به هر وسیله که آدمی بتواند معنایی را تفهیم کند و آن معنا را توضیح دهد «فذلک هو البیان فی ذلک الموضع» می‌باشد.

جاحظ در همین «باب البیان» دربارهٔ احسن الکلام ما کان قلیله یغنیک عن کثیره و معناه فی ظاهر لفظه» سخن امام علی علیه‌السلام را که گفته است: «قیمة کل امرئ ما یحسن» مثال آورده و در همین «باب البیان» نمونه‌هایی از سخنان امام علی ابن الحسین بن علی علیهم‌السلام، را بعنوان مثال ذکر کرده است.[۳۱]

جاحظ به برخی از مصطلحات شعری در باب قافیه همچون: سناد، اقواء، اکفاء، اشاره کرده و نام برخی از بحور شعری همچون: بحر طویل، بسیط، مدید، وافر و کامل و نظیر اینها را نیز ذکر کرده است.[۳۲]

همچنین به علم بدیع و اصحاب بدیع اشاره کرده[۳۳] ولی علم بدیع در روزگار جاحظ و در اصطلاح کتب وی نه آن چیزی است که مورد نظر متأخران* است بلکه بدیع در نظر جاحظ و معاصران وی یعنی: ظرافت و نوآوری و تازگی.

* علم بدیع در نظر متأخران، عبارت است از محسنات لفظی و بعضی اوقات هم در علم بدیع از محسنات معنوی بحث می‌شود و رویهم‌رفته در علم بدیع از زیبایی کلمات و طرز خوب بکاررفتن کلمات که در ذهن شنونده و خواننده اثر بهتری گذارد و تأثیر بیشتری داشته باشد، سخن می‌گوید.

گاه جاحظ کلمهٔ «بدیع» را در مفهوم بلاغت و نقد علمی بکار برده و منظور وی از «بدیع» تعابیر بلاغی است، زیرا آنجا که از اشعار بدیع شاعرانی همچون: کلثوم ابن عمرو عتابی و منصور نمری و مسلم بن‌الولید سخن می‌گوید، منظورش فنون بلاغی است و عبارت «... و هذا الذی تسمیه الرواة البدیع» را ذکر می‌کند و حتی در کتاب الحیوان هم برخی از اشعار زیبا را تحت عنوان «و قطعة من البدیع قولهم» و «قال الراجز فی البدیع المحمود» و «من هذا البدیع، المستحسن منه قول حجر بن خالد بن فرید» ذکر کرده است.[۳۴]

باید دانست که کلمهٔ «بدیع» در نظر ابن‌معتز که کتاب «البدیع» را در سال ۲۷۴ هجری نوشته، مفهوم عامی داشته و منظور ابن‌معتز از «بدیع» آن چیزی که مورد نظر علمای متأخر است نمی‌باشد، زیرا ابن‌معتز در کتاب البدیع از استعاره و تشبیه هم بحث کرده و نوشته است: الباب الاول من البدیع و هو الاستعارة»[۳۵] یعنی نخستین مبحث کتاب خود را به استعاره که در نظر متأخران از مباحث «علم بیان» است، اختصاص داده و در همین کتاب از کنایه و تشبیه هم، بحث کرده است.[۳۶]

زمخشری (م ۵۳۸ ه) نیز گاه کلمهٔ «بدیع» را به معنای بلاغت بکار برده و مثلاً ذیل تفسیر آیهٔ ۱۶ سورهٔ بقره «اولئک الذین اشتروا الضلالة بالهدی...» که نکات بلاغی آیه را توضیح داده، نوشته است: «هذا من الصنعة البدیعة التی تبلغ بالمجاز الذروة العلیا...».[۳۷]

یادداشتها:

۱ ــ الدکتور محمد عبدالمنعم خفاجی، ابوعثمان الجاحظ، بیروت، دارالکتب اللبنانی، الطبعة الاولی ۱۹۷۳ م، ص ۱۱ مقدمه.
۲ ــ مأخذ سابق، ص ۱۲ مقدمه.
۳ ــ مأخذ سابق، ص ٤٦.
٤ ــ محمد کردعلی، امراء البیان، بیروت، الطبعة الثالثة ۱۳۸۸ هـ ــ ۱۹٦۹ م، ص ۳۰٦.
۵ ــ سعید نفیسی، شاهکارهای نثر فارسی معاصر، کانون معرفت، مقدمه، ص ٤۲.
٦ ــ ابوعثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحیوان، تحقیق و شرح: عبدالسلام هارون، بیروت داراحیاء التراث العربی، ج ٤، ص ۳۲۰.
۷ ــ رک: مأخذ سابق، ج ٤، ص ۲۲۷.
۸ ــ مأخذ سابق، ج ۳، ص ۷.
۹ ــ ابن‌الندیم، الفهرست، بیروت، دارالمعرفة، ص ۳۵۲.
۱۰ ــ الحیوان، ج ۵، ص ۲۲۳.
۱۱ ــ مأخذ سابق، ج ۱، ص ۱۳٦، ۲۷۱ و ۳۱٦.
۱۲ ــ مأخذ سابق، ج ۱، ص ۹۳.
۱۳ ــ مأخذ سابق، ج ٦، ص ۸.
۱٤ ــ مأخذ سابق، ج ۳، ص ٤۳.
۱۵ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۵، ص ۲۷.
۱٦ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۵، ص ۲۸. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ مباحث بلاغی کتاب الحیوان به شرح زیر، مراجعه شود: اسهاب، ج ۱، ص ۹۲. اطناب و ایجاز: ج ٦، ص ۷. الالفاظ تناسبها مع الاغراض: ج ۳، ص ۳۹. بلاغت (= نوادر و بلاغات): ج ۳، ص ٤۷۰. تشبیه: ج ۱، ص ۲۱۱ ــ تشبیهات مختلف: ج ۵، ص ۲۳ و ۲۵. مجاز و تشبیه در «اکل» ج ۵، صفحات ۲۳ و ۳۵. مجاز الذوق ج ۵، ص ۲۸.
۱۷ ــ امراء البیان، ص ۳۰۸.
۱۸ ــ ابوعثمان عمرو بن بحر جاحظ، البیان و التبیین، تحقیق و شرح: عبدالسلام محمد هارون، (٤ جلد در ۲ مجلد) مکتبة الخانجی، مصر، ج ۱، ص ۳.
۱۹ ــ عبدالرحمن بن محمد بن‌خلدون، کتاب العبر و دیوان المبتدا و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر، (= مقدمه) بیروت، موسسة الاعلمی للمطبوعات، ص ۵۵٤.
۲۰ ــ مأخذ سابق، ص ٤۸۸.
۲۱ ــ ابوعثمان الجاحظ، ص ۱۸٤.

۲۲ ــ سعدالدین تفتازانی، مطول، چاپ سنگی، ص ۲۴۰.

۲۳ ــ رک: البیان و التبیین، ج ۱، ص ۱۰۶.

۲۴ ــ رک: مأخذ پیشین، ج ۱، ص ۱۱۳.

۲۵ ــ رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۲۸٤، ۲۹۷ و ٤۰۸.

۲٦ ــ رک: مأخذ پیشین، ج ۳، ص ۱۲.

۲۷ ــ رک: مأخذ پیشین، ج ۳، ص ۱٤.

۲۸ ــ رک: مأخذ پیشین، ج ۱، ص ۱٤٤.

۲۹ ــ مأخذ سابق، ج ۱، ص ۱۰۵.

۳۰ ــ مأخذ سابق، ج ۱، ص ۷٦.

۳۱ ــ رک: مأخذ پیشین، ج ۱، ص ۸۳ و ۸٤.

۳۲ ــ رک: مأخذ پیشین، ج ۱، ص ۱۳۹ و ۱٤۰.

۳۳ ــ رک: مأخذ پیشین، ج ۱، ص ۵۱.

۳٤ ــ رک: جاحظ، الحیوان، تحقیق: فوزی عطوی، الطبعة الثانیه ۱۳۹۷ هـ ــ ۱۹۷۸ م بیروت، جزء ۳، ص ٤۱۸ و ٤۱۹.

۳۵ ــ عبدالله بن المعتز، البدیع، افست مکتبة المثنی، بغداد ۱۹٦۷ م. از روی چاپ کراتشقوفسکی، لنینگراد، ص ۳.

۳٦ ــ رک: مأخذ پیشین، ص ٦٤ و ٦۸.

۳۷ ــ محمود بن عمر زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل (= تفسیر کشاف). افست تهران، ج ۱، ص ۱۹۲.

تأثیر دو کتاب ارسطو در بلاغت عربی

در این مقال بر آن نیستیم که بگوییم منشأ بلاغت عربی تنها دو کتاب «الخطابه» و «فن الشعر = فی الشعر» ارسطو بوده، زیرا بخوبی می‌دانیم که اسلام، معجزهٔ بزرگی به نام قرآن آورد و عرب را به معارضه و نظیره گویی فراخواند و از آنان خواست که همچون قرآن، آیاتی بیاورند، که نتوانستند و درمانده شدند:

«... لا یأتون بمثله ولوکان بعضهم لبعض ظهیراً.»* (الاسراء/۸۷) دعوت پیامبر بزرگوار اسلام (ص) از عرب و فراخواندن آنان را به نظیره گویی، خود دلیلی است بر اینکه عرب جاهلی گفتار بلیغ را می‌شناخته و به آوردن کلام فصیح و بلیغ توانا بوده و به بلاغت آشنا، یعنی الفاظ و معانی را می‌شناخته است، زیرا در شعر جاهلی عرب، اقسام مختلف تشبیه، مجاز، استعاره و دیگر فنون بلاغی وجود داشته و عرب به زیبایی و ظرافت سخن آشنا بوده است.

تشکیل سوق عکاظ و مسابقه دادن شعرا با یکدیگر و اینکه هر شاعر می‌خواسته در میدان مسابقه، گوی سبقت را از اقران خود برباید و سخن فصیح‌تر و شعر دل انگیزتر

* تمام آیه چنین است: «قل لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله ولوکان بعضهم لبعض ظهیراً.» سپس خدای بزرگ با خطاب «... قل فأتوا بعشر سور...» (هود/۱۲) از عربها می خواهد که ده سوره نظیر قرآن بیاورند که نمی‌توانند و سرانجام، خطاب «وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فأتوا بسورة من مثله...» (بقره/۲۳) نازل می‌شود و پیامبر اکرم عربها را به نظیره گویی و مبارزه فرامی‌خواند و از آنان می‌خواهد که همچون قرآن از جهت نظم و ابداع فقط یک سوره بیاورند که نمی‌توانند.

بسراید، همه دلیل است بر توجّه داشتن عرب پیش از اسلام به فصاحت و بلاغت.

اینکه اعراب به شاعران خود، القابی از قبیل: مُهَلْهِل، مُرَقّش، مَثقّب، مُتنخّل و نابغه، لقب می‌دادند نیز دلیلی است بر اینکه آن شاعران در انتخاب الفاظ و کلمات، توجّه داشته اند.

و نیز اینکه موازین و مقاییسی هم وجود داشته، تا شاعر شعر خود را بر آن موازین تطبیق دهد و شعرش مهقّح و مهذّب شود، خود دلیل دیگری است بر توجّه عرب به فصاحت و بلاغت.[1]

و همچنین پیامبر بزرگ اسلام، وقتی سخن خطیبان را می‌شنید می‌گفت: «ان من البیان لسحراً» که این نیز دلیل است بر اینکه برخی از سخنان، اثر سحرانگیز داشته و بسیار مؤثر بوده که پیامبر اکرم چنین تعبیری کرده است.[2]

خلاصه اینکه، شعر شاعران جاهلی و شعر و نثر عربی قرون اولیهٔ هجری و از همه مهمتر، قرآن مجید که از منبع وحی الهی بر زبان مردی بزرگ و درس ناخوانده جاری شد، همه از عواملی است که در نشأت و تدوین بلاغت عربی مؤثر بوده است.

در واقع اگر بلاغت عربی (= بلاغت اسلامی) را به دریایی تشبیه کنیم، باید بگوییم که بدین دریا، نهرهایی از رودخانه های مختلف سرازیر شده و این نهرها سرانجام در یک نقطه به هم رسیده و از به هم پیوستن آنها بحر فیاض بلاغت عربی (= اسلامی) به‌وجود آمده که دارای فواید بس شگرفی است و تنها یک فایده آن راه شناخت سخن خوب و درک کلام زیبا و از همه مهمتر، شناخت اعجاز قرآن است.

البته باید دانست که بلاغت عربی (= بلاغت اسلامی) در آغاز نشأت و پیدایش، از بلاغت عربی و ایرانی (= ایران پیش از اسلام) و یونانی، مایه‌ور شده و در واقع قوام بلاغت عربی (= اسلامی) به مبادی بلاغی عربی و یونانی و ایرانی بستگی دارد.

* سمی مهلهلاً لانه هلهل الشعر، ای ارقه. (رک: ابن قتیبه، الشعر والشعرا، بیروت، دارالثقافة، ۱۹٦٤ م، ص ۲۱۵).

* سمی المرقش بقوله: والدار قفر ورسوم کما ـــ رقش فی ظهر الادیم قلم (رک: الشعر والشعرا، ص ۱۲۸).

□ تنخل: انتخب واختار.

یعنی این بلاغت مدون، در آغاز پیدایش و در روزگار جاحظ و در قرن سوّم هجری، از بلاغت عربی و بلاغت فارسی (= ایران پیش از اسلام) و بلاغت یونانی، تکوین یافته است.

دکتر طه حسین، در کنگره مستشرقان در یازدهم سپتامبر/ ۱۹۳۱ میلادی در لیدن ضمن ایراد یک سخنرانی* ثابت کرد که بلاغت عربی (= اسلامی) در آغاز نشأت و پیدایش از بلاغت عربی و ایرانی و یونانی، مایه‌ور شده است.

موضوع مهم و قابل بحث در سخنان دکتر طه حسین، این بود که وی، بلاغت عربی (= اسلامی) را به بلاغت یونانی مرتبط ساخت و اظهار داشت که بلاغت عربی (= اسلامی) با بلاغت یونان رابطه دارد و ارسطو تنها در فلسفه پیشگام نیست بلکه از جنبهٔ مسائل بلاغی هم، می‌توان ارسطو را از پیشگامان دانست.

سخنان دکتر طه حسین، اثر فراوانی در محافل ادبی بوجود آورد و از آن پس، برخی از دانشمندان بر آن شدند که در این زمینه، تحقیقات بیشتری انجام دهند. و روی همین اصل، دکتر ابراهیم سلامه، کتاب پرارزشی به نام «بلاغة ارسطو بین العرب والیونان» نوشت، که در قاهره چاپ شد. او در آن کتاب، مطلبی را که دکتر طه حسین، اظهار کرده بود به اثبات رساند و ابراز داشت که در بلاغت عربی (= اسلامی) اثراتی از بلاغت یونان، مشهود است و دو کتاب «الخطابه» و «فن الشعر = فی الشعر» ارسطو که از سُریانی به عربی ترجمه شده، در تدوین بلاغت عربی (= اسلامی) و تکوین آن تأثیر بسزایی داشته است.

کتاب فی الشعر (= فن الشعر) ارسطو را ابوبشر* متی بن یونس قنائی

* متن سخنرانی دکتر طه حسین به زبان فرانسه ایراد شد که بعدها استاد عبدالحمید العبادی آن را به عربی تحت عنوان «البیان العربی من الجاحظ الی عبدالقاهر» ترجمه کرد و در مقدمهٔ کتاب نقدالنثر منسوب به قدامة بن جعفر، از صفحه ۱ تا ۳۱ چاپ شده است.

* ابوبشر متی بن یونس قنائی، اهل دیر قنا که در شانزده فرسخی بغداد واقع است بوده و از گفته‌های یاقوت، چنین استنباط می‌شود که «قنا» نام شهری هم بوده و تنها نام دیر نیست. (رک: کتاب ارسطوطالیس فی الشعر، ترجمه ابی بشر متی بن یونس قنائی، از سریانی به عربی، تحقیق از: دکتر محمد شکری محمد عیاد، ناشر دارالکاتب العربی للطباعة والنشر، قاهره ۱۳۸۷ ه‍ — ۱۹۶۷ م، ص ۱۷۷).

(م ۳۲۸ ه‍)، از زبان سریانی به عربی برگردانده و چون ترجمه کتاب مزبور به علت داشتن اسلوب شاعرانه، درک آن برای فضلا دشوار بود و بسیاری از فضلا مطالب آن را خوب درک نمی‌کردند، یعقوب بن اسحاق کندی ــ از دانشمندان قرن سوّم هجری ــ کتاب مزبور را مختصر کرد.

ابن‌الندیم نوشته است: «ان الکندی اختصر کتاب الشعر...»[۳] در واقع ابن‌الندیم، اعتقاد دارد که یعقوب بن اسحق کندی ــ که در روزگار خلافت مأمون عباسی (۲۱۸ــ۱۹۸ ه‍) و خلافت معتصم (۲۲۷ــ۲۱۸) فعالیت علمی داشته ــ کتاب «الشعر» ارسطو را مختصر کرده و ظن غالب بر این است که وی از ترجمه سریانی قدیم که به‌وسیله اسحاق بن حنین (م ۲۹۸ ه‍) انجام شده، بهره نبرده است.

فارابی* (م ۲۳۹ ه‍)، کتاب «الشعر» را شرح کرده و حازم قرطاجنی (م ۶۸۴ ه‍) در کتاب «منهاج البلغاء و سراج الادباء» خود در باب «اقاویل مختلفه» مطالبی از ابونصر فارابی نقل کرده و گفته است: «کلام مخیل آن است که شنونده را برانگیزاند.»[۴]

حازم قرطاجنی در کتاب «منهاج البلغاء و سراج الادباء» از تلخیص کتاب «فی الشعر» ارسطو به‌وسیله ابن‌سینا سخن گفته**، و از کثرت حکم و امثال ابداعات لفظی و معنوی شعر عرب بحث کرده و بارها از حکیم ارسطا طالیس و توجّه او به شعر و قوانین شعر و اهمیّت شعر و تخیّلات شاعرانه (= از چیزهایی که در عالم خارج وجود ندارد) سخن گفته است[۵].

شرح ملخص ابن‌سینا از کتاب «فی الشعر» ارسطو، در هشت***فصل تنظیم

* فارابی، اصلش از فاراب خراسان بوده لیکن در شام نشو و نما نموده و در همان دیار به اشتغالات علمی پرداخته است. فیلسوفی بوده که بنا به گفته ابن‌الندیم در علم منطق و علوم قدیمی بر دیگران برتری داشته و در فن موسیقی نیز اطلاعات کاملی داشته و «قانون» را اختراع کرده و به معلم ثانی معروف شده است (= معلم اوّل ارسطو می‌باشد).

** عبارت حازم قرطاجنی در صفحه ۶۸ منهاج البلغاء چنین است: «... و مدار جل اشعارهم علی خرافات کانوا یصنعونها یفرضون فیها وجود اشیاء و صور لم تقع فی الوجود.»

*** برای آگاهی بیشتر از شیوه تلخیص ابن‌سینا و تحلیل وی و اینکه چگونه ابن‌سینا کتاب را در هشت فصل خلاصه کرده و نیز نظر وی در باب کلام مخیل و انواع شعر، رجوع شود به کتاب «فی الشعر»، صفحه ۱۹۶ تا ←

شده که فصل اوّل آن در تعریف شعر و اقسام شعر یونانی است.

در فصل نخستین تعریف شعر چنین است: «کلام مخیل مؤلف من اقوال موزونة متساویة و عند العرب مقفاة»[۶]. وی در ضمن هر کلمه از این تعریف، معنای آن کلمه را توضیح داده است همچون: وزن، تساوی و...

ابن رشد (م ۵۹۵ هـ) از فلاسفهٔ بزرگ عالم اسلام که بسیاری از کتب ارسطو را شرح و تلخیص کرده، کتاب «فی الشعر» ارسطو را نیز خلاصه نموده و خود هدف از این تلخیص را چنین بیان کرده است:

چون در این کتاب، یک سلسله قوانین کلی مشترک درباب شعر و کلام مخیل برای بیشتر ملتها وجود دارد، بنابراین من کتاب «فی الشعر» ارسطو را خلاصه کردم و آنچه که فقط به یونانیان ارتباط داشت، کنار گذاشتم.

تلخیص ابن رشد، مثل تلخیص ابن سینا، مقدمه ندارد و از آغاز به بحث مطالب اصلی پرداخته، ولی بیش از تلخیص ابن سینا از شعر بحث کرده است.

ابن رشد، اشعار مربوط به یونان و موضوعات مربوط بدان دیار را حذف کرده است.

در مقام مقایسه دو تلخیص باید بگوییم که ابن رشد در بازگو کردن افکار ارسطو و ادای آن افکار به زبان عربی، بیش از ابن سینا کوشیده و کتاب را بهتر برای درک و فهم عرب زبانان، آماده کرده است، در عین حال تلخیص ابن رشد هم از ابهام و دشواری و گه گاه از خطا خالی نیست.

مثلاً وی در برابر دو کلمه: تراگودیا□ـ کومودیا (=تراژدی ـ کمدی) دو کلمه: مدیح ـ هجاء را قرار داده و شاید هم این دو کلمه را از ترجمه متی بن یونس گرفته باشد.

ابن رشد به علت داشتن گرایش شدید به فرهنگ عربی، مثالهایی از شعر شاعران عرب، همچون: اعشی ـ امری القیس ـ ذوالرمة و متنبّی آورده و در تلخیص خود ←

۲۱۴.

□ در صفحه ۲۱۶ کتاب «ارسطوطالیس فی الشعر» معرب دو کلمه مذکور «طراغودیا» و «قوموذیا» نوشته شده است.

گه گاه از آیات قرآن و امثال عربی نیز بهره جسته و کتاب را به آیات قرآنی آراسته است و باید گفت: رویهم رفته تلخیص ابن رشد از تلخیص ابن سینا مجمل‌تر است[۷].

کتاب «فی الشعر» ارسطو در اوائل قرن چهارم هجری به زبان عربی برگردانده شده، ما بدرستی نمی‌دانیم این کتاب زمانی که به عربی ترجمه شده چگونه بوده و شکل نخستین آن چطور بوده است؟! و نیز نمی‌دانیم شارحان و تلخیص کنندگان، افکار ارسطو را چگونه شرح و تلخیص کرده‌اند؟!

شاید بهتر باشد که بگوییم: کتاب «فی الشعر» ارسطو سه مرحله را گذرانده است:

مرحلهٔ نخست ــ ترجمه کتاب از یونانی به زبان سریانی و سپس برگرداندن کتاب از سریانی به زبان عربی به‌وسیله ابوبشر متی بن یونس قنائی.

مرحلهٔ دوّم ــ تلخیص و تفسیری که از کتاب مزبور شده به‌وسیله چند دانشمند.

و بالأخره مرحلهٔ سوّم ــ تأثیرگذاری «فی الشعر» در برخی از کتب بلاغی قرن چهارم هجری به بعد، زیرا با قاطعیت می‌توان گفت که کتاب «فی الشعر» ارسطو در دو کتاب: «نقد الشعر» قدامة بن جعفر (م ۳۳۷ هـ) و نیز «منهاج البلغاء» حازم قرطاجنی، اثر گذاشته و این تأثیر پذیری بخوبی مشهود است.

در مرحلهٔ نخست که کتاب، به‌وسیله متی بن یونس ترجمه گردیده، با تمام مشکلات و نادرستیهایی که در این کتاب هست باز هم باید گفت که در کتاب از مفاهیم شعری و مواضیع مرتبط به شعر و کلام متخیل، سخن به میان آمده ولی بحث شعر یونانی کتاب، در نهایت ابهام و پوشیدگی است، زیرا متی بن یونس و همکاران وی به نمونه‌های ادب یونانی، دسترسی نداشته‌اند.[۹]

در مرحلهٔ دوّم که کتاب «فی الشعر» به‌وسیله فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد، تلخیص و تفسیر شده، اینان بیشتر جنبه‌های فلسفی و زمینه‌های منطقی کتاب را در

* برای آگاهی بیشتر در باب کیفیت نقل کتاب و ترجمه آن به زبان عربی و نهضت ترجمه در قرن دوّم و سوّم هجری و نیز شرح حال متی بن یونس قنائی و تأثر پذیری وی در ترجمه کتاب از افکار دینی و منطقی و علوم حکمی، رجوع شود به: کتاب «فی الشعر» صفحه ۱۶۵ تا صفحه ۱۹۰.

نظر داشته اند. ولی در عین حال کتاب «فی الشعر» در بلاغت عربی «(= اسلامی) اثر خاصی داشته و تأثیر آن در کتاب «نقدالشعر» قدامة بن جعفر بخوبی نمایان است، زیرا قدامه با توجّه به منطق ارسطو و استفاده از جنس و فصل منطقی و حد و رسم منطق، موضوعات را مورد بحث قرار داده است.

مثلاً تعریف شعر را با موازین منطق و بر حد و رسم و فصل و جنس منطقی، منطبق ساخته و در تعریف شعر گفته است: «انه قول موزون مقفی یدل علی معنی».[۸]

در این تعریف «قول» جنس است و «موزون» فصلی است که غیر موزون را جدا و «مقفی» فصلی است که کلام موزون غیرمقفی را جدا و عبارت «یدل علی معنی» فصلی است که گفتار موزون مقفی را که بر معنایی دلالت نداشته باشد، جدا می‌کند.

قدامه، در مورد تشبیه، حداکثر استفاده را از مصطلحات منطق کرده و به افتراق و اشتراک و دیگر مصطلحات خاص منطق فراوان اشاره نموده است.

قدامه° در تعریف تشبیه گفته است:[۹] تشبیه همانند کردن چیزی است به چیز دیگر، نه از تمام جهات بلکه از یک یا چند جهت متعدد، زیرا اگر همانندی به‌طور کلی و در تمام جهات باشد و میان آن دو چیز تغایری وجود نداشته باشد و آن دو یکسان و متحد باشند، پس دو چیز یک چیز خواهند بود و اطلاق دو چیز بر آنها نادرست است. زیرا تشبیه باید میان دو چیزی باشد که در یک سلسله موضوعات اشتراک و در دیگر چیزها افتراق داشته باشند.

حال که چنین است پس بهترین تشبیه میان دو چیز، تشبیهی است که در صفات و جهات بیشتری اشتراک داشته باشند، به گونه‌ای که با یکدیگر نزدیک و متحد باشند.

سخن قدامه درباره تشبیه در صفحه ۵۵ نقدالشعر چنین است: التشبیه انما یقع بین شیئین بینهما اشتراک فی معان تعمهما ویوصفان بها وافتراق فی اشیاء ینفرد کل واحد منهما عن صاحبه بصفتها».

° خطیب بغداد (م ۴۶۳ هـ) در جلد ۷، صفحه ۲۰۵ تاریخ بغداد، قدامة بن جعفر را یکی از مشایخ کتاب دانسته و نوشته که او در هنر نویسندگی و صنعت کتابت، مصنفاتی داشته است.

کتاب «فی الشعر» ارسطو یا بهتر بگوییم تلخیص ابن‌سینا از این کتاب، در آثاردوتن از علمای بلاغت عربی (=اسلامی) یعنی عبدالقاهر جرجانی (م ۴۷۱ هـ) و حازم قرطاجنی، تأثیر فراوانی داشته است.

البته عبدالقاهر خود هیچ گونه اشاره‌ای به بهره‌ور شدنش از ملخص ابن‌سینا از کتاب «فی الشعر» ارسطو نمی‌کند.

در صورتی که مطالعه کتابهای* بلاغی عبدالقاهر (= دلائل الاعجاز ـ اسرار البلاغة) مسأله تأثیر پذیری را ثابت می‌کند و برای خواننده روشن می‌شود که عبدالقاهر جرجانی از تلخیص ابن‌سینا از کتاب «فی الشعر» ارسطو بهره‌مند شده است.

شاید هم تعصبات شدید و مشاجرات قرن پنجم هجری، علیه فلسفه و فلاسفه، که در آن روزگاران شدید بوده، سبب اصلی اشاره نکردن عبدالقاهر به بهره‌وری از کتاب تلخیص ابن‌سنا از کتاب «فی الشعر» ارسطو باشد، چه فلسفه و علوم عقلی در قرن پنجم هجری با مقاومت اهل شرایع مواجه بود و کمتر کسی از فلاسفه این روزگاران را می‌بینیم که از اتهام به کفر و زندقه و الحاد برکنار مانده باشد.**

و روی همین اصول عبدالقاهر نمی‌توانسته و حتی نمی‌خواسته تأثیر پذیری خود را از کتب فلاسفه به صراحت، در کتابهایش ابراز نماید.

عبدالقاهر جرجانی در کتب بلاغی خود بر آن است که فصاحت و بلاغت تنها مربوط به لفظ و یا معنا نیست بلکه به اسلوب و خصائص و کیفیات کلی و نظم کلامی مربوط است.

و نیز افزوده است که منشأ اصلی فصاحت و بلاغت لفظ نیست بلکه صیاغت و ریخت و واقع شدن لفظ در جمله‌های مختلف است که کلامی را فصیح و بلیغ

* برخی از تراجم‌نویسان، همچون نویسندهٔ «ریحانة الادب» در جلد یکم، صفحه ۴۰۱ چاپ تبریز، عبدالقاهر جرجانی را نویسندهٔ سیزده کتاب، در رشته‌های مختلف علوم اسلامی دانسته، لیکن باید دانست که شهرت عمدهٔ عبدالقاهر جرجانی بیشتر به سبب دو کتاب «دلائل الاعجاز» و «اسرارالبلاغه» می‌باشد که لقب امام‌البلاغه را بدو اختصاص داده و این دو کتاب همچون دریایی است که نهرهایی از آن، منشعب می‌شود و تشنگان وادی بلاغت اسلامی را سیرآب می‌کند.

** اکثر فقهاء، ابوعلی سینا را در آن روزگار تکفیر کرده‌اند. (رک: مجالس المؤمنین، ص ۲۳۱).

می‌کند.

او اعجاز قرآن را هم تنها مربوط به زیبایی الفاظ و رسایی معانی نمی‌داند بلکه خصایص اسلوبی و نظم کلامی را، در اعجاز مؤثر می‌داند. به عبارت ساده‌تر اعجاز قرآن در نظر عبدالقاهر مربوط به ویژگیها و خصایص نظمی قرآن است که در تمام آیات وجود دارد.[۱۰]

ولی حازم قرطاجنی در تألیف خود (= منهاج البلغاء و سراج الادباء) به صراحت از بهره‌ور شدنش از کتاب «فی الشعر» ارسطو، اشاره کرده و گفته است: «فان اباعلی بن سینا قد قال عند فراغه من تلخیص کتابه فی الشعر للمعلم الاوّل. وقد بقی منه شطر صالح ولا یبعدان نجتهد نحن فنبتدع فی علم الشعر المطلق وفی علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان کلاماً شدید التحصیل و التفصیل واماها هنا فلنقتصر علی هذا المبلغ».[۱۱]

حازم قرطاجنی در کتاب مذکور میدان شعر عربی را وسیع‌تر و قابلیت تصرف آن را بیشتر از شعر یونانی می‌داند.[۱۲]

او نیز تعریف شعر را بر جنس و فصل منطقی، مبتنی دانسته و گفته است: «الشعر کلام موزون مقفی من شأنه ان یحبب الی النفس ما قصد تحبیبه الیها ویکرّه الیها ما قصد تکریهه...»[۱۳]

حازم قرطاجنی شعری را خوب می‌داند که تشبیهات خوب داشته باشد و آن شعری را ردیٔ و پست می‌شمارد که تشبیهاتش نازیبا و دروغهایش روشن باشد.

و نیز کلام موزون مقفایی که نتواند در ذهن شنونده اثری به وجود آورد، در نظر او شعر نیست.[۱۴]

کتاب «الخطابه» ارسطو نیز در تدوین بلاغت عربی (= اسلامی) بی تأثیر نبوده و ترجمه کتاب مزبور اثر بسزایی در بلاغت عربی داشته است.

کتاب «الخطابه» ارسطو در قرن سوّم هجری به وسیله اسحاق بن حنین (م ۲۹۸ یا ۲۹۹ هـ) به عربی برگردانده شده است.

عبارت ابن الندیم در کتاب الفهرست در این باره چنین است: «الکلام علی ریطوریقا ومعناه: الخطابه... وقیل ان اسحاق نقله الی العربی.»[۱۵]

ابن‌خلکان هم، ابویعقوب اسحاق بن حنین را پزشک مشهوری دانسته و او را یگانهٔ عصر خود در علم طب معرفی کرده که با پدرش حنین بن اسحاق در نقل و ترجمه کتب از زبان یونانی به زبان عربی همکاری داشته است.[۱۶]

همو نیز نوشته است که اسحاق بن حنین به ترجمه کتب حکمی بیشتر اشتغال داشته تا کتب پزشکی.

باید دانست که ارسطو، کتاب «الخطابه» را به سه بخش منقسم کرده است:

در بخش نخست از فن خطابه* و فایده و هدف و تعریف خطابه و اقسام آن (= خطابه‌های سیاسی ـ اجتماعی ـ قضایی) سخن گفته است.

در بخش دوّم کتاب، از عواطف و حالات انفعالی شنونده و یا به عبارت دیگر از مقتضای حال مخاطب و گفتاری که مناسب حال او باشد، بحث کرده است.

و در بخش سوّم، از اسلوب و روشی که باید خطیب بدان روش سخن براند تا سخنش در قلوب جایگزین شود و گفتارش آشکارا و واضح باشد و تعقید لفظی و معنوی نداشته باشد و کلامش آهنگین هم باشد، بحث شده است.

در این بخش، ارسطو فصلی را به زیبایی اسلوب و استیل، اختصاص داده[۱۷] و از زیبایی اسلوب و روشهایی که می‌توان سخن را بدان آراست، بحث کرده است.[۱۸] و از اِطناب وایجازهم در این بخش سخن گفته است.[۱۹]

ارسطو در کتاب «الخطابه» از سجع و صنعت ازدواج و تساوی طولی اجزاء عبارت و دیگر مطالب مربوط به علوم بلاغی سخن به میان آورده و توصیه کرده است که درگفتار نباید به اغراق سخن گفته شدو، به‌طوری که شنونده، معنای مورد نظر خود را درنیابد.

ارسطو، در این کتاب از حقیقت، مجاز، استعاره، تشبیه، غلو، مقابله، ایجاز، اطناب و مساوات سخن گفته و افزوده است که خطبه دو رکن اساسی دارد:

* خطابه هنری است که به وسیله آن خطیب مافی الضمیر خود را به زبانی بیان می‌کند و اساس آن در اصل بر قدرت ارتجالی خطیب بنا نهاده شده است. ولی باید بدانیم که در یونان همه خطابه‌ها به صورت ارتجالی و بدیهی بیان نمی‌شده و بسیاری از خطابه‌ها (بویژه خطابه‌های سیاسی) نوشته می‌شده است (رک: دکتر بدوی طبانه، النقد الادبی عند الیونان، الطبعة الثانیة، مکتبة الانجلو المصریه، القاهره ۱۳۸۹ ﻫ ـ ۱۹۶۹ م، ص ۱۶۴).

اوّل ــ موضوع خطبه یعنی همانْ غرض و مقصودی که متکلم و خطیب آنرا دنبال می‌کند و می‌کوشد که نفیاً و اثباتاً آن را بازگوید و توضیح دهد.

دوّم ــ برهان و استدلالی که خطیب در خطبه خود بدان می‌پردازد.

با توجّه به این دو رکن اساسی است که می‌توان گفت: خطبه از مقدمه، وسط و نتیجه، تکوّن می‌یابد.

بخش سوّم کتاب «الخطابه» ارسطو همانْ چیزی است که در عربی، بلاغت نامیده شده و مطالب بحث شده در این بخش، بحثی است که ویژه زبان خاص و ملّت مخصوصی نیست و انطباق آن با ادب یونانی و غیریونانی، امکان دارد.

می‌توان گفت که ترجمه کتاب مزبور، در تدوین بلاغت عربی، تأثیری بسزا گذاشته و برخی از کتب بلاغی عربی (= اسلامی) همچون: نقدالشعر قدامة بن جعفر و دو کتاب «دلائل الاعجاز» و «اسرارالبلاغه» عبدالقاهر جرجانی و نیز کتاب «منهاج البلغاء» و «سراج الادباء» حازم قرطاجنی، تحت تأثیر کتاب مزبور نوشته شده است.

یادداشتها

۱ــ ابوعثمان عمروبن بحر جاحظ، البیان والتبیین، تحقیق و شرح از: عبدالسلام محمد هارون، (چهار جلد در دو جلد) مصر، مکتبة الخانجی، الطبعة الرابعة ۱۳۹۵ هـ ــ ۱۹۷۵ م، ج ۲، ص ۹ و ۱۲.

۲ــ مأخذ سابق، ج ۱، ص ۲۴۹.

۳ــ رک: الفهرست، ابن الندیم، ص ۳۵۰، به نقل از: فی الشعر، ارسطوطالیس، ترجمه ابی بشر متی بن یونس قنائی، از سریانی به عربی، تحقیق از: دکتر شکری محمّد عیاد، ناشر: دارالکاتب العربی للطباعة والنشر، قاهره، ۱۳۸۷ هجری قمری ــ ۱۹۶۷ میلادی، ص ۱۹۳، پاورقی و متن کتاب.

٤ــ رک: فی الشعر، ص ۱۹٤ و ابوالحسن حازم قرطاجنی، منهاج البلغاء و سراج الادباء، تحقیق و مقدمه از: محمّدالحبیب ابن الخوجه، تونس، دارالکتب الشرقیه ۱۹٦٦ م، ص ٦۲.

۵ــ رک: منهاج البلغاء و سراج الادباء، ص ٦۸ و ٦۹.

٦ــ نقل از کتاب «فی الشعر» ص ۱۹۷.

۷ــ رک: فی الشعر، ص ۲۱٦ و ۲۱۷.

۸ــ قدامة بن جعفر، نقدالشعر، تصحیح: س.ا. بونیباکر، بریل، لیدن، ص ۲.

۹ــ مأخذ سابق، ص ۵۵.

۱۰ــ رک: اسرارالبلاغه، چاپ ریتر، ص ۳. و عبدالقاهر جرجانی، دلائل الاعجاز، تصحیح السید محمّدرشید رضا، چاپ ششم، ۱۳۸۰ هـ ــ ۱۹۶۰ م مصر، صفحات ۳۵ تا ٤٤ و ٦٤ و ۲٦٤.

۱۱ــ منهاج البلغاء، ص ٦۸ و ٦۹.

۱۲ــ مأخذ سابق، ص ۷۰.

۱۳ــ مأخذ پیشین، ص ۷۱.

١٤ــ مأخذ سابق، ص ۷۱ و ۷۲.

۱۵ــ ابن الندیم، الفهرست، ص ۳۹٤.

۱٦ــ شمس الدین احمد بن محمّد، معروف به: ابن خلکان، وفیات الاعیان و انباء أبناء الزمان، چاپ دارالمأمون، ج ۲، ص ۱۵۱.

۱۷ــ رک: الخطابة، ترجمه عربی قدیم منسوب به اسحاق بن حنین، تحقیق و تعلیق از: عبدالرحمن بدوی، مصر، ۱۹۵۹ م ص ۱۸۵.

۱۸ــ مأخذ سابق، ص ۲۱۸.

۱۹ــ مأخذ پیشین، ص ۲۰۰.



بلاغت فارسی و تطوّر آن
با پیشگفتاری از بلاغت عربی

بحث کوتاهی از مراحل تطوّر بلاغت عربی تا اواسط قرن پنجم هجری که بلاغت فارسی، پیدا می‌شود، ضروری است؛ زیرا بلاغت فارسی بر بلاغت عربی تکیه دارد و از آن مایه گرفته است.

در آغاز باید گفت: در شعر جاهلی عرب، اقسام مختلفِ تشبیه، مجاز و استعاره و دیگر فنون بلاغی وجود داشته است و عرب جاهلی گفتار بلیغ را می‌شناخته است و به آوردن کلام فصیح و بلیغ توانا بوده است که پیامبر اکرم آنان را به معارضه، دعوت کرده است[1]. و نیز همین که جاحظ، بابی از کتاب خود را به کلام موزون[2] اختصاص می دهد و کلام عرب را به پارچه‌های منقّش رنگارنگ توصیف می‌کند[3] و خطبای عرب را به زبان‌آوری می ستاید[4]، دلیلی است بر این که شعراء و کُتّاب و خطبا، فنون مختلف بلاغت را بکار می برده‌اند و به زیبائی و ظرافت سخن آشنا بوده‌اند ــ البته بدون این که مصطلحاتی برای علم بلاغت وضع کنند ــ و نیز تشکیل سوقِ عکاظ و مسابقه دادنِ شعرا با یکدیگر و این که هر یک از شاعران، می خواست گوی سبقت را از اقران خود برباید و سخنِ فصیح‌تر و شعر خوش آیندتر بسراید، دلیل دیگری است بر توجّهِ عرب پیش از اسلام به فصاحت و بلاغت. و نیز بسیاری از گفته های جاحظ دلالت[4] می‌کند بر این که، برای شعرا، موازین و مقاییسی وجود داشته تا که شاعر، شعر خود را بر آنها تطبیق کند و شعرش مهذّب و منقّح شود و مورد قبول واقع گردد و همین مقیاس ها و میزان‌هاست که در

واقع مبادیِ بلاغتِ عربی به شمار می آید و برخی از این مبادی و مقدّمات در مناظرات شعرا و گفتگوهای آنان وجود داشته است.

پس از اسلام، با توجّه به قرآن کریم و احادیث پیامبر اکرم، به جودتِ کلام و زیبائیِ گفتار، بیشتر توجّه شد زیرا تنها قرآن و احادیث، در پیدایش علومِ بلاغی مؤثر نبود بلکه شعر عرب پیش از اسلام و اختلاط و آمیزش مسلمانان با دیگر ملل و پیدا شدنِ فرق گوناگون مذهبی و این که هر فرقه سعی کرد که کلام بلیغ تر بگوید و بدین وسیله بر فرق دیگر تفوّق جوید و افکار سیاسی و عقیده ای خود را بهتر بیان کند، تمام در پیدایش علم بلاغت عربی مؤثر بوده است.

رقابت و همچشمی شعراء، در مورد این که برای خلفا و امراء و وزراء، مدائح خوب بسرایند، در پیدایش علم بلاغت نیز بی تأثیر نبوده است.

شادروان دکتر طه حسین، در مقدمهٔ کتاب «نقدالنثر» می نویسد[۵]:

از آغاز قرن دوم هجری، عرب ها، به صناعت کلام توجه شدید مبذول داشتند؛ زیرا کشمکش های سیاسی و عقیده‌ای که در آن روزگاران در شهرهای کوفه و بصره و دیگر شهرهایِ معتبر اسلامیِ آن زمان، موجود بود و جنبش های فکری که بوجود آمده بود، زعماء احزاب سیاسی و فرق دینی در مسائل مختلف با یکدیگر جدل و مناظره می‌کردند و ناچار بودند که سخنان خود را با عبارات روشن‌تر و سخنان مؤثرتر بازگویند تا در شنونده اثر کند و در اذهان جای گزیند، این بود که برای خطیب خوب یک سلسله صفات بوجود آمد و لازم بود که سخنران در هنگام سخن‌راندن، از یک سلسله عیوب دوری گزینند و کم کم قواعدی وضع شد و ایجاب کرد که خطیبان سخنان خود را با آن قواعد تطبیق دهند.

نثر و شعر عربی در عصر اول عباسی، بوسیلهٔ آنان که زبان عربی را، بدرس فرا گرفته بودند، پیشرفت کرد و آنان توانستند که احساسات و افکار خود را به بهترین شیوه بیان کنند و بسیاری از آثار غیر عربی اعمّ از کتابهای ادبی و سیاسی و فلسفی به عربی برگردانده شد و به همین جهت است که دکتر شوقی ضیف می نویسد[۶]: «امّا مایعود الی تطوّر النثر والشعر فمرّده الی انّ کثیرین من الفرس والموالی اتقنوا العربیة وحذقوها و اتخذوها لسانهم فی التعبیر عن عقولهم و مشاعرهم، واظهر و افی ذلک براعة منقطعة

النظیر...» و سپس می افزاید کافی است که بگوییم: ابن مقفع ایرانی مقتول به سال ۱۴۳ هجری بسیاری از آثار فارسی را در زمینهٔ ادب و تاریخ و سیاست به عربی برگرداند، همچون: کتاب کلیله و دمنه و بخش هائی از منطق ارسطو، و بدین وسیله کم کم بنیان دارالحکمة و دارالترجمه ریخته شد و مترجمانِ یونانی و ایرانی و هندی سرگرم ترجمهٔ کتب شدند[۷].

وی پس از بیان این مطالب، می افزاید:

«و کان ذلک تحولاً کبیراً فی الفکر العربی...» و رویهم رفته کار مترجمان از سریانی و هندی و ایرانی، سبب شد که میراث فرهنگی آنان به عربی برگردانده شود. و شاید به همین جهت هم باشد که دکتر طَه حسین در مقدمهٔ کتاب «نقدالنثر» پس از این که کوشش متکلّمان و زعمایِ فرق مختلف و نویسندگان گوناگون را می ستاید و جدیت آنان را در پیدایش علوم بلاغی تأیید می‌کند، سپس می‌گوید[۸]:

«و اذن فالقول بانّ هذا البیان عربیٌّ بحتٌ قول مبالغ فیه؛ لانه لانزاع فی ان الکتاب والمتکلمین، وجلّهم من الأعاجم، قد ساهموا فیه»

و شاید توجه ایرانیان پیش از اسلام، به آیین سخنوری، سبب شده باشد که جاحظ بصری متوفی به سال ۲۵۵ هـ در کتاب «البیان والتبیین» بگوید[۹]:

«وقد علمنا ان اخطب الناس الفرس و اخطب الفرسِ اهل فارس، و اعذبهم کلاماً واسهلهم مخرجاً...»

و گویا، در پشت آثار منظوم و منثور ایران پیش از اسلام، فنون و علوم بلاغی هم، وجود داشته که جاحظ ضد شعوبی، توصیه می‌کند که: هرکس بخواهد در علوم بلاغی پیشرفت کند و به الفاظ خوب و معانی عالی، پی ببرد، باید کتاب کاروندِ فارسیان را بخواند.

«و من احب ان یبلغ فی صناعة البلاغة، و یعرف الغریب، و یتبحّر فی اللغة، فلیقرأ کتاب کاروند *. و من احتاج الی العقل والأدب، والعلم بالمراتب والعبرِ

* کاروند، مکوّن من کلمتین فارسیتین: «کار» و معناها الصناعة، ولا تزال هذه الکلمة مستعملة الی وقتنا هذا فی العامیة المصریة. و «وند» بمعنی المدیح والثناء.

والمثلات **، والالفاظ الكريمة، والمعاني الشريفة، فلينظر في سير الملوک. فهذه الفرس و رسائلها و خطبها و الفاظها و معانيها»[۱۰].

* * *

ابن عبدربه اندلسی متوفّیٰ *** به سال ۳۲۷ هجری در کتاب «عقد الفرید» در فصلی که نیاز کاتب را شرح می دهد می نویسد[۱۱]:

«فان كان لابد [لک] من طلب ادوات الكتابة فتصفّح من رسائل المتقدمين ما يعتمد عليه، و من رسائل المتأخرين ما يرجع اليه، و من نوادر الكلام ماتستعين به و من الاشعار والاخبار... وانظر فی کتب المقامات والخطب، و مجاوبة العرب، و معانی العجم، وحدود المنطق، و امثال الفرس و رسائلهم و عهودهم و سيرهم...»

و نیز همین ابن عبدربه اندلسی، فصلی از کتاب «العقد الفرید» را به توقیعات عجم اختصاص داده است[۱۲].

جاحظ در کتاب «البیان والتبیین» می نویسد[۱۳]

«و جملة القول انا لا نعرف الخُطب الا للعرب والفرس...

سپس در دنبالهٔ همین مطلب می افزاید: «... و فی الفُرس خطباء، اَلّا ان کلّ کلام للفُرس، و کلّ معنی للعجم، فانما هو عن طول فکرة و عن اجتهاد رأی، و طول خلوة، و عن مشاورة و معاونة و عن طول التفکّر و دراسة الکُتب، و حکایة الثانی علم الاول و زیادة الثالث فی علم الثانی، حتی اجتمعت ثمار تلک الفِکر عند آخرهم».

تأثیر متکلّمان قرن دوم هجری را، در تدوین علم بلاغت عربی، نمی توان نادیده گرفت؛ زیرا آنان برای پیروزی بر خصم و برای درک معانی مختلف و تفهیم معانی به دیگران، در زمینهٔ بحث و مناظره، الفاظ گوناگونی را بکار می برده اند، همچون واصل بن عطاء (م. ۱۳۱ هـ) و بشر بن معتمر (م. ۲۱۰ هـ) که در صحیفه اش از یک سلسله اصول علم بلاغت بحث کرده و صحیفهٔ او مشهور و از کتب اولیهٔ بلاغت عربی است و در آن یک سلسله اصولِ اساسی مباحث بلاغی را باز گفته است و ادباء و شعراء هم بدان توجه

** المثلة: بفتح الميم وضم الثاء، العقوبة والتنكيل. رک: پاورقی ۱٤/۳ البيان والتبيين.
*** وتوفّی ابن عبدربه بالفالج سنة ۳۲۷ بعدان عمر احدى وثمانين سنة و شهراً.

کرده و رعایت آن اصول را به یکدیگر سفارش کرده‌اند[۱۴].

جاحظ هم در کتاب «البیان والتبیین» بابی را به «بلاغة المتکلمین» اختصاص داده است و از قول بشر بن المعتمر می‌گوید:

«و قال ینبغی للمتکلم ان یعرف اقدار المعانی، و یوازن بینها و بین اقدار المستمعین و بین اقدار الحالات، فیجعل لکلّ طبقة من ذلک کلاماً و لکلّ حالة من ذلک مقاماً...»[۱۵]

نحویان و لغت دانان نیز در پیدایش بلاغت عربی، بی‌تأثیر نبوده‌اند؛ زیرا اگر به کتاب «البدیع» ابن المعتز، مراجعه کنیم، می‌بینیم که وی، در بحث از تجنیس و مطابقه از قول خلیل بن احمد می‌گوید:

«الباب الثانی من البدیع و هوالتجنیس.

و هو ان تجیئ الکلمة تجانس اخری فی بیت شعر و کلام و مجانستها ان تشبهها فی تألیف حروفها علی السبیل الذی الّف الأصمعی کتاب الاجناس علیها.

و قال الخلیل...» که در اینجا علاوه بر گفتار اصمعی دربارهٔ تجنیس، سخن خلیل را هم نقل می‌کند و در تعریف تجنیس، از این دو متأثر است[۱۶].

و نیز در بحث از صنعت مطابقه هم، ابن معتز از قول خلیل می‌گوید[۱۷]:

«الباب الثالث من البدیع و هوالمطابقة.

«قال الخلیل رحمه الله یقال طابقت بین الشیئین اذا جمعتهما علی حَذْوٍ واحد...»

جاحظ در کتاب «البیان والتبیین» تعریف بلاغت را از دیدگاه اشخاص مختلف، نقل می‌کند و مثلاً می‌نویسد[۱۸]: از عمروبن عبید پرسیدند که: «ما البلاغة؟ بلاغت چیست؟ وی بلاغت را از دیدگاههای مختلف، بررسی می‌کند، پرسنده می‌گوید: «لیس هذا أرید» من این را نمی‌خواهم، هدف من نه از این جهت است تا این که عمروبن عبید می‌گوید: «فکانک انما ترید تخیّر اللفظ فی حسن الإفهام» که سائل قانع می‌شود.

و نیز جاحظ می‌نویسد[۱۹]: از عتّابی پرسیدند: «ماالبلاغة؟ قال: کلّ من افهمک حاجته من غیر اعادة ولا حبسة ولا استعانة فهو بلیغٌ...»

جاحظ از قول برخی دیگر از فصحاء و بلغاء، بلاغت را چنین تعریف می‌کند[۲۰]:

«و قال بعضهم... لایکون الکلام یستحق اسم البلاغة حتی یسابق معناه لفظه و لفظه معناه، فلا یکون لفظه الی سمعک اسبق من معناه الی قلبک» و در همین جا که، جاحظ بلاغت را از دیدگاههای اشخاص مختلف، تعریف می‌کند، از قول اسحاق بن حسّان بن قوهی، می نویسد[۲۱]:

«و قال اسحاق بن حسان بن قوهی: لم یفسر البلاغة تفسیر ابن المقفع احد قط، سئل ماالبلاغة؟ قال: البلاغة اسم جامع لمعان تجری فی وجُوه کثیرة...» که موارد گوناگون و مقتضای حال و مقام را شرح می دهد. و گویا کسانی همچون بشّار بن بُرْد (م. ۱۶۷ هـ یا ۱۶۸ هـ) و مسلم بن الولید (م. ۱۷۹ هـ) و ابونواس و دیگران، از محسّنات شعری، پیش از ابن معتز، سخن گفته‌اند و حتی خود را از مخترعان فنون بدیعی دانسته‌اند که ابن معتز در ردّ بر آنان کتاب «البدیع» را نوشته و ادعا کرده است که «لم یسبقوا الی هذا الفن ولکنه کثر فی اشعارهم فعرف فی زمانهم حتی سُمّی بهذا الإسم...» و خلاصه این که: ابن معتز می خواهد بگوید: ما در کتاب خود، فنونی را که محدثان، به آنها بدیع می‌گویند و در قرآن و احادیث رسول اکرم و گفتار صحابه و سخنان عرب و اشعار متقدمان یافته می شود، نقل کردیم تا که بشار و مسلم بن الولید و ابونواس و کسانی که به آنان، تأسی جسته‌اند و راه آنان را رفته‌اند، بدانند که اینان بدین کار، سبقت نجسته‌اند[۲۲].

برخی از مباحث بلاغت را، می توان در کتاب «مجازالقرآن» ابوعبیده* معمر ابن المثنّی (م. ۲۱۰ هـ) جست، وی در این کتاب به اسلوب‌های گوناگون زبان عربی و استعمال مختلف کلمات عربی اشاره کرده است و مجاز در نزد[۲۳] ابوعبیدة «... عبارة عن الطرق التی یسلکها القرآن فی تعبیراته...

که مجاز به این معنی اعمّ از تعریفی است که علمای بلاغت، از مجاز کرده‌اند. و نیز ابوعبیده در تفسیر برخی از آیات[۲۴]، به کنایه و تشبیه و نظائر اینها، اشاره کرده است**

* برای شرح حال ابوعبیده رجوع شود به: ص ۸۱ الفهرست و ج ٤ ص ۳۲۳ وفیات الاعیان که تاریخ فوت ابوعبیده را سال ۲۱۳ هـ دانسته است و نیز رجوع شود به مقدمهٔ محمد فؤاد سزگین بر کتاب «مجاز القرآن».

←

فرّاء*** متوفّی بـه سال ۲۰۷ هـ در کتاب «معانی القرآن»، ضمن تفسیر مشکلاتِ اعراب کلمات قرآنی و معانی آنها برخی از اقسام فنون بدیعی قرآن را در هر سوره نیز باز می‌گوید و مثال‌هایی می‌آورد و مثلاً از تشبیه، کنایه، مجاز، استعاره و التفات سخن می‌گوید.

اصمعی لغوی، در تجنیس،، کتابی تألیف کرده است؛ زیرا ابن معتزّ در کتاب «البدیع» در باب دوم که از تجنیس، بحث می‌کند، می‌گوید[۲۵]:

«و هو ان تجیء الکلمة تجانس اخری فی بیت شعر و کلام و مجانستها لها ان تشبهها فی تألیف حروفها علی السبیل الذی الّف الاصمعی کتاب الاجناس علیها».

ابن رشیق هم، در کتاب «العمدة» در باب مطابقت می‌گوید[۲۶]:

«و ذکر الأصمعی * المطابقة فی الشعر فقال: اصلها وضع الرجل فی موضع الید فی مشی ذوات الأربع...» وچنین به نظر می رسد که برخی از اصطلاحات علوم بلاغی را، أصمعی بکار برده است و بی جهت نیست که دکتر شوقی ضیف می‌گوید[۲۷]: شاید مبالغه نباشد اگر بگوییم که اصمعی نخستین کسی است که اصطلاح «التفات» را در بلاغت پیشنهاد کرده است.

در واقع بیشتر کتاب‌هایی که از صور مختلف بیانی قرآن، بحث کرده و برای اثبات اعجاز قرآن، نوشته شده است، در نشأت و پیدایش بلاغت عربی، بی تأثیر نبوده است، همچون کتاب «تأویل مشکل القرآن» ابن قتیبه و کتاب «النکت فی اعجاز القرآن» رمّانی و کتاب «اعجاز القرآن» باقلانی و کتاب «اعجاز القرآن» عبدالجبّار معتزلی که جزءِ شانزدهم از کتابِ بسیار مهمّ او به اسم «المغنی فی ابواب التوحید والعدل» است و کتاب «بیان اعجاز القرآن» خطّابی و کتاب «الرسالة الشافیة فی الإعجاز» عبدالقاهر جرجانی و کتاب «بدیع القرآن» ابن ابی الإصبع.

بهرحال، لغت‌دانان و نحویان و متکلّمان،درپیدایش علم بلاغت بی تأثیر نبوده‌اند و سهم آنان در نشأت و پیدایش علوم بلاغی عرب، زیاد است، لیکن دربارهٔ علم

** در تفسیر آیه ۲۲۳ سورة البقره می‌گوید: «نساؤکم حرث لکم» کنایة و تشبیه.

*** برای شرح حال فراء رجوع شود به «وفیات الاعیان» ج ۵ ص ۲۲۵.

* برای شرح حال اصمعی رجوع شود به: الفهرست ص ۸۲ وفیات الاعیان ج ۲ ص ۳۴۴.

بلاغت همچون علم نحو که بوسیلهٔ سیبویه در قرن دوم هجری در آن باره کتاب نوشته شد، در قرون اولیه کتاب مستقلی نوشته نشد، بلکه مسائل بلاغی در ضمن کتب دیگر که دربارهٔ اعجاز قرآن و نقد و موازنهٔ میان شعرا نوشته شده، مورد بحث قرار گرفته است.

مهم‌ترین کتب بلاغی تا اواسط قرن پنجم هجری در زبان عربی

مقدمةً باید گفت که، بسیاری ازنویسندگان کتب بلاغی در این دوره، یا از لغت‌دانان و نحویان بوده‌اند همچون: ابن قتیبه و مبرّد و ثعلب و یا از متکلّمان مثل رمّانی و باقلانی و بعضی نیز با فلسفه آشنائی داشته‌اند، همچون: قدامة بن جعفر و برخی هم از ادباء بوده‌اند، مثل ابوهلال عسکری و ابن رشیق قیروانی و ابن سنان خفاجی.

اینک فهرست‌وار به ترتیب تقدّم زمانی، کتابهایی که مستقلاً و یا بطور غیر مستقل در زمینهٔ علوم بلاغی نوشته شده است، آورده می‌شود.

۱ ــ کتاب «البیان والتبیین» جاحظ معتزلی متوفّی به سال ۲۵۵ هجری، که تعریف بلاغت را از دیدگاه اقوام مختلف نیز ذکر کرده و بلاغت را در نزد فارسیان و یونانیان و رومیان و هندیان، بیان کرده است[۲۸] و در این کتاب، جاحظ، از: ایجاز، حذف، سجع، ازدواج، تشبیه و اطناب سخن گفته است[۲۹] همان‌طوری که از استعاره و بدیع و بسیاری دیگر از مباحث مربوط به بلاغت نیز بحث کرده است.

کتاب «الحیوان» جاحظ را نباید از نظر دور داشت؛ زیرا وی درین کتاب بسیاری از مباحث بیانی را باز گفته است مثلاً دربارهٔ ایجاز می‌گوید[۳۰]:

«والایجاز لیس یعنی به قلّة عددالحروف واللفظ...»

و در همین کتاب، از تناسب الفاظ سخن گفته و می‌گوید[۳۱]: «ولکل ضرب من الحدیث ضرب من اللفظ ولکل نوع من المعانی نوع من الأسماء، فالسخیف للسخیف والخفیف للخفیف والجزل للجزل والإفصاح فی موضع الإفصاح والکنایة فی موضع الکنایة والاسترسال فی موضع الإسترسال».

جاحظ درین کتاب از: سرقات و مجاز و تشبیه و استعاره و اطناب و ایجاز،

بحث کرده است[۳۲].

منظور جاحظ از کلمهٔ «البیان» بلاغت است و در بحث از مسائل بلاغی فقط به ذکر نمونه اکتفا کرده و تعریف دقیقی بدست نداده است ولی باید گفت که وی اول کسی است که مجاز در قرآن را در معنای مقابلِ حقیقت بکار برده است[۳۳].

جاحظ تعریفی که از استعاره و مجاز کرده، نزدیک است به تعریفی که علمای بلاغت پس از او، کرده‌اند و رویهم رفته، علم بیان در نظر جاحظ شاملِ فنونِ سه گانهٔ بیان، معانی و بدیع می باشد.

۲ ـ کتاب «البدیع» نوشتهٔ عبدالله بن ه المعتز المتوکل (۲٤۷ ـ ۲۹٦) می باشد. بدیع در نظر ابن معتز، آن چیزی نیست که علمای متأخر بلاغت شناخته اند، بلکه به عقیدهٔ وی، علم بدیع، اصطلاح عامی است که شامل فنونی از علم بیان همچون استعاره، تشبیه و کنایه و در برگیرندهٔ فنونی از علم معانی، همچون اعتراض والتفات نیز می‌گردد.

شیوهٔ اصلی کتاب، رنگ عربیت خالص دارد، بدون این که وی از دیگر فرهنگها متأثر شده باشد، زیرا در جائی نوشته نشده که ابن معتز زبانی غیر از زبان عربی می دانسته و در واقع بیشتر مصطلحات وی، زاییده فکر و مولود اندیشهٔ خود اوست و کتاب «الخطابة» ارسطو هم که در قرن سوم هجری بوسیلهٔ حنین بن اسحاق متوفی به سال ۲۹۸ یا ۲۹۹ هجری و کتاب «الشعر» بوسیلهٔ متی بن یونس متوفی در حوالی سال ۳۳۰ هـ، وقتی ترجمه شده که ابن معتز، کتاب «البدیع» خود را نوشته بوده است و حتی می توان گفت که: برخی از مصطلحات در کتاب «معانی القرآن» فراء متوفی به سال ۲۰۷ هـ و کتاب «مجاز القرآن» ابوعبیده متوفی به سال ۲۱۰ وجود داشته است[۳۴].

ابن معتز را، بحق باید اولین کسی دانست که درین فن تألیفی بوجود آورده و برای بلاغت عربی مصطلحات محدّد و معینی وضع کرده است، بطوری که بسیاری از علمای علم بلاغت، پس از وی از او تبعیت کرده و دنباله‌رو او بوده‌اند، با وجودی که استاد وی ـ ثعلب ـ برخی از فنون بدیعی را در کتابش (قواعد الشعر) نقل کرده است ولی، کتاب

ه برای شرح حال وی رجوع شود به کتاب «وفیات الاعیان» ۲/٦٤.

«البدیع» ابن معتز از جهت تعریف و تحدید فنون بلاغی از ویژگی خاصی برخوردار است.

۳ ــ کتاب «تاویل مشکل القرآن» نوشتهٔ ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه * متوفی به سال ۲۷٦ هجری می باشد و اهمیت وی در تکوین علم بلاغت عربی و تطوّر آن، از این جهت است که وی از استعاره و مجاز به تفصیل بحث کرده و در بحث از مجاز، استعاره و تمثیل و قلب و تقدیم و تأخیر و حذف و تکرار و اخفاء و اظهار و تعریض و افصاح و کنایه و ایضاح و... رامورد بحث قرار داده است[۳۵].

٤ ــ کتاب «الکامل» ابی العباس محمد بن یزید المبرد ** متوفّی به سال ۲۸۵ هجری، ضمن این که از شعر و نثر عربی بحث می‌کند و تفسیر لغوی آنها را باز می‌گوید، گه‌گاه نیز، نمونه هائی از فنون بیانی همچون استعاره و تشبیه و ایجاز و اطناب را هم مورد بحث قرار می دهد.

مبرّد از اختصار و اطناب سخن می‌گوید، از جزالت لفظ بحث می‌کند، تشبیه را به چهار قسم: مفرط، مصیب، مقارب و بعید منقسم می سازد[۳٦].

۵ ــ کتاب «قواعد الشعر» تألیف ابوالعباس احمد بن یحیی معروف به ثعلب ⁂. متوفّی به سال ۲۹۱ هجری، پیشوای نحو و لغتِ مکتب کوفه است. موضوع کتاب، بحث کلی از شعر عربی است که در آن از قواعد عمومی شعر سخن می‌گوید. و فنون شعر را که عبارت از: مدح، هجا، مرثیه و اعتذار و تشبیه و تشبیب باشد، نیز بازگو می‌کند و برای تشبیه خوب شواهدی می آورد و از افراط در اغراق و از لطافت معنی (که به تعریض باشد و نه به تصریح) و از استعاره و دیگر چیزها سخن می‌گوید و روی‌هم رفته کتاب «قواعد الشعر» ثعلب، یک اثر قرن سوم هجری است که مؤلف در آن با دقت خاصی از شعر بحث کرده است و در ضمن از: تشبیه، استعاره و تعریض هم سخن گفته است.

* برای شرح حال ابن قتیبه، رجوع شود به: وفیات الاعیان ۲٤٦/۲ والفهرست ص ٤١۵ و تاریخ بغداد ج ٤ ص ۲۲۹.

** برای شرح حال مبرد رجوع شود به: ٤٤١/۳ وفیات الاعیان و ۱۹/ ۱۱۱ معجم الادباء و ۳/ ۲۸۰ تاریخ بغداد.

⁂ برای شرح ثعلب، تعلب، رجوع شود به: مقدمهٔ کتاب «قواعدالشعر» چاپ اول، قاهره ۱۳٦۷ ــ ۱۹٤۸ م شرح و تحقیق از: محمد عبدالمنعم خفاجی و نیز رجوع شود به: «وفیات الاعیان» ۸٤/۱.

۶ ــ کتاب «عیار الشعر» تألیف محمد بن احمد بن طباطبا العلوی ** که به سبب درهم آمیختگی مسائل نقدی با موضوعات بلاغی بسیار درخور اهمیت است. ابن طباطبا، یکی از مهم‌ترین مباحثی را که مورد بحث قرار داده[۳۷]، تشبیه است که اقسام مختلف آن را هم بازگفته است.

ابن طباطبا، درین کتاب از سرقات شعری بحث کرده است، بسیاری ازکسانی که در زمینهٔ نقد و علوم بلاغی کتاب نوشته‌اند از کتاب «عیار الشعر» ابن طباطبا، متأثّر شده‌اند همچون: ابوهلال عسکری نویسندهٔ «الصناعتین» و مرزبانی نویسندهٔ کتاب «الموشّح» و آمِدی نویسندهٔ کتاب «الموازنة بین شعرابی تمّام والبحتری».

۷ ــ کتاب «نقدالشعر» تألیف قدامة بن جعفر متوفّیٰ به سال ۳۳۷ هجری است وی یکی از بلغاء و فصحای فلسفه‌دان بوده است و در علم منطق صاحبنظر[۳۸]. پس از ترجمهٔ دو کتاب معروف «الخطابة» و «الشعر» ارسطو به زبان عربی، بعضی از متفلسفان کوشیدند که قواعدی برای بلاغت عرب، به شیوه‌ای که از کتب یونانی آموخته بودند، تدوین کنند، یکی از آن افراد، قدامه است که تا اندازه‌ای در کتاب «نقدالشعر» از اسلوب کتابهای ارسطو، متأثر است و تأثیر کتب یونانی در «نقدالشعر» قدامه بخوبی جلوه‌گر است؛ زیرا وی کتاب خود را به فصول سه گانه تقسیم کرده است و در فصل اول، مقدمه‌ای که مشتمل بر عناصر اصلی شعر یعنی: لفظ، معنی، وزن و قافیه است، گنجانده و در فصل دوم به محاسن شعر که مرتبط به یکی از این عناصر چهارگانه و صفات و ویژگی‌های لفظ و معنی و وزن و قافیه، پرداخته و در فصل سوم، قدامه، برخی از عیوب شعر را که ناشی از بکاربردن نادرست یکی از عناصر است، بحث کرده و به همان طریق که در فصل دوم محاسن و نعوت شعر و فنون بلاغی را مرتب ساخته است، در فصل سوم نیز نادرستی‌ها را نوشته که بسیاری از نقادان پس از او همچون مرزبانی (م ۳۹۸) در کتاب «الموشح» بویژه در عیوب شعر و آمِدی در کتاب «الموازنة» و ابوهلال در کتاب «الصناعتین» و ابن رشیق در کتاب «العمدة» و ابن سنان خفاجی در کتاب «سرالفصاحة» و ابن اثیر در کتاب «المثل السائر» و دیگران از «نقدالشعر» قدامة، متأثر

** برای شرح حال ابن طباطبا رجوع شود به: معجم‌الادباء، یاقوت ج ۱۷/ ۱۴۳.

شده اند[۳۹].

قدامه، در مقدمهٔ کتاب می‌گوید: چون در نقد شعر کتابی ندیدم، که شعر خوب را از بد تمیز دهد، لذا این کتاب را نوشتم و گفتارم، بیشتر دربارهٔ شعر است و نه در دیگر اقسام کلام.

۸ ــ کتاب «نقدالشعر» منسوب * به قدامة بن جعفر و یا به تعبیر صحیح‌تر کتاب «البرهان فی وجوه‌البیان» نوشتهٔ ابوالحسین اسحق بن ابراهیم بن وهب معروف به «ابن وهب» که در قرن چهارم هجری می زیسته است.

درین کتاب از: تشبیه، لحن، رمز، وحی، استعاره، امثال، لغز، حذف و مبالغه بحث شده است و مؤلّف به فنون شعر نیز پرداخته است، از قصیده، رجز، مسمط و مزدوج هم بحث کرده و شاید بتوان گفت که نویسندهٔ کتاب، نخستین کسی باشد که در لغز بابی نوشته و آن را تعریف لغوی کرده و سپس مثالهائی ذکر کرده است[۴۱].

۹ ــ ابوالحسن علی بن ** عیسی الرُّمانی متوفّیٰ به سال ۳۸۶ هجری رسالهٔ «النُکَت فی اعجاز القرآن» را نوشته است وی، برای بلاغت سه درجه قائل است و درجهٔ اعلی را ویژهٔ قرآن مجید می داند، و بلاغت را به ده قسم منقسم می‌کند: ایجاز ــ تشبیه ــ استعاره ــ تلاؤم ــ فواصل ــ تجانس ــ تعریف ــ تضمین ــ مبالغه و حسن بیان.

رمانی هر یک از مباحث را توضیح می دهد و برای هر یک از آنها از آیات قرآنی استشهاد می‌کند و ندرةً به شعر و یا نثر عربی برای شاهد مثال، متوسل می شود.

رمانی، از تشبیه و استعاره، بطور دقیق بحث کرده است.

۱۰ ــ قاضی علی بن عبدالعزیز * جرجانی متوفّیٰ به سال ۳۹۲ هـ کتاب «الوساطة بین المتنبّی و خصومه» را نوشته است و درین کتاب کوشش کرده که میان متنبّی و دشمنانش وساطت کند ولی معنای آن نه اینست که: کتاب فقط منحصر به بحث از اشعار متنبّی باشد بلکه مؤلف درین کتاب، کوشیده که اصول ادبی معروف

* برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مقالهٔ «بحثی در کتاب نقدالنثر» به قلم نگارنده که در شمارهٔ سوم سال یازدهم ۱۳۵٤ مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد، چاپ شده است.

** برای آگاهی از شرح حال رمانی، رجوع شود به: معجم الادباء ۱٤/ ۷۳ و فیات الأعیان ۲/ ٤٦۱.

* برای آگاهی از شرح حال قاضی جرجانی رجوع شود به: ج ۱٤ معجم الادباء یاقوت.

روزگار خود را باز گوید و محاسن و عیوب شعر شاعران پیشین را بیان کند و همان‌طوری که از استعارات و سرقات آنان سخن گفته، از فنون بلاغت نیز بحث کرده، از تشبیه و استعاره و تفاوت میان آن دو، سخن گفته[۴۳] از تجنیس مطلق و مستوفیٰ و ناقص بحث کرده و برای هر یک مثال آورده است[۴۴].

۱۱ ــ ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل عسکری ٭٭، متوفّیٰ به سال ۳۹۵ هجری کتاب «الصناعتین» را در دو صنعت کتابت و شعر نوشته است و از کتاب «البیان والتبیین» جاحظ متأثر شده و با آن که، از کتاب مزبور ستایش می‌کند ولی به علت آن که جاحظ، فنون بلاغی را در اثناء مثال گنجانده و خواننده نیاز به تأمل بیشتری دارد، بر آن شده است که کتابی تألیف کند[۴۵].

۱۲ ــ احمدبن فارس ٭ لغوی رازی متوفی به سال ۳۹۰ هجری کتاب «الصاحبی فی فقه اللغة وسنن العرب فی کلامهما» را نوشته است و در آن از بسیاری از مسائل لغت و منشأ آن و لهجه های مختلف، بحث کرده و در مقدمه می‌گوید[۴۶]: وجه تسمیهٔ کتاب، اینست که در موقع تالیف کتاب، دارالکتب صاحب به من سپرده شده بود و به مناسبت نام صاحب، کتاب را الصاحبی... نامیدم. نویسندهٔ کتاب، کوشیده است که ثابت کند زبان عربی افضل و أوسع زبانها می باشد؛ زیرا مثلاً اگر بخواهیم در زبان فارسی از شمشیر و اوصاف آن تعبیر کنیم، نمی توانیم آن‌طور که در زبان عربی امکان دارد، بیان ما فی الضمیر بکنیم[۴۷].

نویسنده درین کتاب از: حقیقت، مجاز، قلب، استعاره، حذف، اختصار، زیاده، تکرار، تحویل الخطاب از شاهد به غائب (و بالعکس) وتوهم، ایهام، تقدیم و تأخیر، کنایه، افراط، اشتراک و استطراد، بحث می‌کند.

۱۳ ــ ابوبکر محمد بن الطیب □ الباقلانی متوفّیٰ به سال ۴۰۳ هجری کتاب «اعجاز القرآن» را برای رفع شبهه ها و اشکالاتی که ممکن است در قلب برخی از

٭٭ برای آگاهی از شرح حال ابوهلال عسکری رجوع شود به: معجم‌الادباء ج ۸/ ص ۲۵۸ و «بغیة الوعاة» ص ۲۳۱.

٭ برای شرح حال احمد بن فارس، رجوع شود به: وفیات الاعیان ج ۱ ص ۱۰۰.

□ برای شرح حال باقلانی رجوع شود به: وفیات الاعیان ۳/ ۴۰۰.

اشخاص در باب قرآن، بوجود آید، نوشته است؛ زیرا اعتقاد وی این است که اثبات اعجاز قرآن بر هر چیز مقدم است و بیان اعجاز به مقدماتی نیاز دارد و روی این اصل، در کتاب خود، باقلانی، برخی از فنون بدیعی را باز می‌گوید تا امکان بازگو کردن اعجاز قرآنی میسر باشد[۴۸]

باقلانی، همچون رمّانی می‌گوید[۴۹]: «ان البلاغة علی عشرة اقسام»: الایجاز والتشبیه، والاستعارة، والتلاؤم ــ والفواصل، والتجانس، والتصریف والتضمین، والمبالغة، و حسن البیان».

۱۴ ــ ابوعلی* حسن بن رشیق قیروانی متوفّی به سال ٤٥٦ هـ کتاب العمدة فی محاسن الشعر و آدابه و نقده» را نوشته است و همان‌طور که از عنوان کتاب پیداست، این کتاب در محاسن شعرست و درین زمینه، از صناعت شعر و مسائل بدیعی که پیشینیان گفته‌اند، ابن رشیق هم، بحث می‌کند. ابن رشیق از تعریف شعر و قواعد آن گفتگو می‌کند همان‌طوری که از رجز و قصیده و قطعه و ارتجال و بدیهه و تخلّص و دیگر مباحث سخن می‌گوید و می افزاید: اول کسی که در علم بدیع از خود تألیفی به یادگار گذاشته، ابن معتز بوده است.

۱۵ ــ ابن سنان** خفاجی متوفی به سال ٤٦٦ هـ کتاب «سرّالفصاحة» را در حقیقتِ فصاحت و آگاهی از سرّ فصاحت نوشته و در ضمن از ویژگی های زبان عربی بحث کرده است[۵۰] و از تفاوت میان فصاحت و بلاغت، سخن گفته است: «والفرق بین الفصاحة والبلاغة ان الفصاحة مقصورة علی وصف الألفاظ، والبلاغة لا تکون الا وصفاً للألفاظ مع المعانی...»[۵۱]. ابن سنان برای فصاحت، شروطی قائل شده، وضع الفاظ را در موضع خود و مناسبت میان الفاظ را از شروط فصاحت دانسته است[۵۲].

رویهم رفته، درین کتاب از مسائل بلاغی بحث شده، بدون این که علم بلاغت به علوم سه گانه تقسیم شود.

پس از اینان، با ظهور عبدالقاهر جرجانی متوفی به سال ٤٧١ هـ دوران شکوفائی

* برای شرح حال ابن رشیق رجوع شود به: وفیات الاعیان ٣٦٦/١ و معجم الادباء ج ١١٠/٨.
** برای شرح حال ابن سنان رجوع شود به: فوات الوفیات ج ٤٨٩/١.

علوم بلاغی در زبان عربی، فرا می رسد؛ زیرا وی با تألیف دو کتاب نفیس و پر ارزش خود «اسرار البلاغة» و «دلائل الاعجاز» که از سجع ـ تجنیس ـ استعاره و تشبیه هم سخن گفته است، بلاغت کلام را در تأثیر کلام در نفوس و اذهان می داند پس از عبدالقاهر جرجانی و زمخشری، کسانی که در علوم بلاغیِ زبان عربی، کتاب نوشته اند عقیده تازه‌ای ابراز نکرده اند و مباحث بلاغی را به تقسیم‌بندی های خشک کشانده‌اند و با تعریفات دشوار که نیاز به تفسیر و شرح دارد، دوران تعقید و جمود علوم بلاغی را بوجود آورده اند.

پیدایش بلاغت در زبان فارسی

شاعران فارسی زبان، از آغاز شعر سرائی به زبان فارسی، در بکار بردن صنایع بدیعی، کوشش خاصی داشتند؛ زیرا پس از آگاهی شاعران، از لغت عربی و خواندن اشعار متقدمان و معاصران عرب‌زبان، برخی از لغات عربی وارد شعر فارسی شد، اوزان و بحور شعر عربی هم در شعر فارسی تأثیر کرد و فارسی زبانان همان اوزان شعر عربی را گرفتند و همان اصطلاحات عروض عربی را بکار بردند و به همان اسم ها نامیدند و بنا به گفته شمس قیس رازی «و عجم در کلّ ابواب آن تابع اند نه واضع و در تسمیهٔ اجزاء و ارکان و تصدیر بحور و اوزان و تقریر یجوز ولا یجوز آن ناقل اند نه مستقل...»[53].

این سخن مسلم است که هر شعری به هر زبانی که گفته شود، از تشبیه و استعاره و دیگر فنون بلاغی خالی نیست، شعر فارسی هم در آغاز از چنین ویژگی برخوردار بوده است ــ هرچند که ممکن است در آثار شاعران دورهٔ نخستین یعنی دوره طاهریان و صفاریان، شعر فارسی از صنایع بدیعی، خالی باشد ولی پس از آن اشعار به شعر رودکی * می رسیم که در مدح امیر نصر می سراید و نظامی عروضی[54] دربارهٔ این شعر رودکی می‌گوید که: «اندر این بیت از محاسن هفت صنعت است» و نظامی هفت صنعت را باز می‌گوید و از صنعت مطابق، متضاد، مردف، مساوات، عذوبت، فصاحت

* آفرین و مدح سود آید همی   گر به گنج اندر زیان آید همی

رک: ص ٥٤ چهار مقالهٔ نظامی عروضی.

و جزالت، سخن می‌گوید**.

منظور نظامی از مطابقت، آفرین و مدح است و مطابقت ظاهر است زیرا شاعر از امیر چیزی می خواهد. و هدف نظامی از: متضاد، هم نظر به دو کلمه سود و زیان است و شعر مردف نیز می باشد؛ زیرا «آیدهمی» در هر دو مصراع وجود دارد. لفظ و معنی هم برابر است پس در شعر صنعت مساوات هست، عذوبت و فصاحت و جزالت شعر هم، آشکار است. و خلاصه این که می خواهم بگویم: اشعار نخستین فارسی، متضمن فنون بدیعی بوده است، و کتب بلاغی فارسی هم، بسیاری از شواهد مثال را از اشعار شاعران پیش از خود می آورد، مثل اینکه نویسنده کتاب «ترجمان البلاغه» برای صنعت مضارعه، از شعر دقیقی، رودکی، عنصری، ابوشکور و ابوالعباس عباس مثال می آورد[۵۵].

اگـر بتگـر چـو تـو پـیـکـر بسازد   مریزاد آن خجسته دست بتگر
اگـر آزر چـو تـو دانسـت کـردن   درود از جـان مـا، بـر جـان آزر

دقیقی

اگر به دقت بررسی کنیم به این نتیجه می رسیم که نویسندگان کتب بلاغی زبان فارسی، از اشعار شاعران دورهٔ نخستین برای فنون بدیعی و صنایع معنوی مثال آورده‌اند که خود دلیل است بر این که شاعران فارسی زبان از فنون بلاغت در اشعار خود استفاده می‌کرده‌اند، لیکن درین دوره کتابی در بلاغت فارسی نوشته نشده و اصطلاحات خاصی نیز وضع نگردیده است*.

** علاوه بر این که، نظامی، سه صنعت نخست را به لفظ صفت: مطابق، متضاد و مردف آورده است و چهار صنعت دیگر را به صیغهٔ مصدری (مساوات، عذوبت، فصاحت و جزالت) که بهتر بود اگر منظور، نفسِ صنعت بود، همه به صیغهٔ مصدر گفته می شد، باید گفت: فصاحت را هم یکی از صنایع شمردن خالی از اشکال نیست و فصاحت از لوازم نظم و نثر است و نه صنعتی از صنایع برای آگاهی بیشتر رجوع شود به پاورقی ص ۱۷۳ چهار مقاله، تعلیقات علامهٔ قزوینی.

* برای آگاهی بیشتر رجوع شود به «ترجمان البلاغه» که رادویانی در ص ۲۹ از شعر دقیقی برای صنعت مطابقه و در ص ۸ از شعر رودکی برای صنعت ترصیع و در ص ۲۲ از شعر رودکی برای صنعت مقتضب و در ص ۳۴ از شعر رودکی در صنعت تضاد و در ص ۵۲ از شعر رودکی در صنعتِ تشبیه شرطی و در ص ۷۶ از شعر رودکی در صنعتِ مراعات النظیر و در ص ۷۸ از شعر رودکی در صنعت تجاهل العارف و در ص ۹۴ و ۵۲ از شعر رودکی در استدراک مثال آورده است (البته باید گفت که رادویانی از اشعار دیگران هم بعنوان شاهد مثال در صنایع مختلف، استفاده

←

ارتباط میان شعر فارسی وعربی و متأثر شدن شاعران فارسی زبان، از شعر عربی و کتب نقد عربی، نشان می دهد که شاعران فارسی زبان از مصطلحات نقد عربی استفاده کرده و آن مصطلحات را بر ادب فارسی منطبق کرده‌اند، بطوری که بسیاری از مصطلحات متداول در فارسی، همان مصطلحات عربی است و شمس قیس هم آنجا که از عیوب قافیه، سخن می‌گوید و می خواهد إقواء، اکفاء، سناد و ایطاء را توضیح دهد، می نویسد[۵۶]: «... ما درین تألیف برآنچه استادان صنعت گفته‌اند اقتصار کنیم».

و خلاصه این که: اگر خوب دقت شود به این نتیجه می رسیم که، در کتابهای بلاغی زبان فارسی همان مصطلحات زبان عربی بکار برده شده* و در واقع ظهور و پیدایش کتب بلاغی فارسی، مبتنی بر کتب بلاغی عربی است.

پیش از کتاب «ترجمان البلاغه» محمد بن عمرالرادویانی، درباب بلاغت فارسی کتابی نوشته نشده و یا اگر نوشته شده در دست نداریم. رادویانی نیز در مقدمه کتاب می‌گوید[۵۷]: «اندر شرح بلاغت، و بیان حل صناعت... همه به تازی دیدم» که فایده آن ویژه یک گروه خاص خواهد بود. و کتابهای ابویوسف و ابوالعلای شوشتری هم که به فارسی بوده و رادویانی از آنها اسم می برد**، در علم عروض است[۵۸].

تا چندی پیش، برخی از محققان می‌پنداشتند که نخستین کتاب در بلاغت فارسی، کتاب حدائق السحر رشید وطواط است ولی وقتی که استاد احمد آتش در سال ۱۹۴۸ میلادی، نسخهٔ خطی کتاب ترجمان البلاغة را که به خط نسخ بود، در کتابخانه فاتح استانبول بدست آورد و در سال بعد هم به تصحیح وتحشیه و چاپ این کتاب همت

→

کرده ومثالهائی هم آورده است).

* البته بعضی از گویندگان فارسی‌زبان، برای برخی از صنایع بدیعی، در مقابل اصطلاحات عربی، از خود اصطلاحاتی وضع کرده بودند، مثل این که «ردالعجز علی الصدر» را «مطابق» و «معمّد» و «لغز» را «چیستان» می خوانده‌اند. رک: حدائق السحرص ۷۰ وص ۷۱ وپارسیان صنعت سؤال وجواب را معتبر خوانند. رک: ۵۹ حدائق السحر.

** عوفی در لباب الالباب ج ۲ ص ۵۵ چاپ لیدن از مؤلّفاتِ ابوالحسن علی بن بهرامی سرخسی و کتاب «خجسته نامهٔ» او در علم عروض سخن می‌گوید. ونیز نظامی عروضی در ص ۴۸ چهار مقاله، از تصانیف ابوالحسن سرخسی بهرامی و کتابهای غایة العروضین و کنزالقافیهٔ او، سخن می‌گوید. شمس قیس رازی هم در ص ۱۸۹ از کتاب «غایة العروضین» بهرامی سرخسی، اسم می برد.

گماشت و بر آن مقدمه‌ای هم نوشت، معلوم شد که نخستین کتاب موجود در علم بلاغت فارسی، کتاب «ترجمان البلاغة» محمد بن عمر رادویانی است که تاریخ استنساخ کتاب سال ۵۰۷ هـ است (یعنی محتملاً قبل از تولد* رشیدالدین وطواط، نویسنده کتاب حدائق السحر).

کار استاد احمد آتش از این لحاظ مهم بود که، کتابی را که از آن فرخی شاعر می‌پنداشتند و یاقوت هم[۵۹]، در شرح حال محمد بن محمد بن عبدالجلیل معروف به رشیدالدین وطواط، مؤلف کتاب «ترجمان البلاغه» را بصراحت، فرخی دانسته و عبارت «... وله من التصانیف: حدائق السحر فی دقائق الشعر باللغة الفارسیة الّفه لأبی المظفر خوارزم‌شاه، و عارض به کتاب ترجمان البلاغة لفرخی الشاعر الفارسی...» را دربارهٔ کتاب «حدائق السحر» رشیدالدین وطواط نوشته و بصراحت می‌گوید که کتاب «ترجمان البلاغه» از آنِ فرخی شاعر فارسی زبان است و حاجی خلیفه هم در کتاب «کشف الظنون» صریحاً کتاب را از آنِ فرخی شاعر می‌داند آنجا می‌گوید[۶۰]: «ترجمان البلاغة فارسیٌ لفرخی الشاعر، جمع فیه صنایع البدیعیة» ولی استاد احمد آتش ثابت کرد که نویسندهٔ کتاب فرخی نیست؛ زیرا پیدا شدن نسخه‌ای که مؤلف، در آغاز کتاب، نامش را نوشته بود، مجالی برای شک و تردید، باقی نگذاشت و مسلم شد که این کتاب، تألیف محمد بن عمر الرادویانی است؛ زیرا در آغاز کتاب می‌گوید: «چنین گوید محمد بن عمرالرادویانی...».

نکتهٔ دیگری که ثابت می‌کند که این کتاب از آنِ رادویانی است، این که در متن کتاب اشعاری بعنوان شاهد برای برخی از فنون بدیعی از فرخی آورده شده است که اگر مؤلف، فرخی باشد، لازم بود، بگوید: و من گویم: و یا «این شعر مراست» همان‌طور که دیگران** انجام داده‌اند.

ممکن است، کتاب «ترجمان البلاغة» دیگری هم وجود داشته و نویسندهٔ آن فرخی شاعر دورهٔ غزنوی بوده و مفقود شده است؛ زیرا نویسندهٔ کتاب «تذکرة الشعراء» که

* ومات بخوارزم سنة ثلاث و سبعین و خمسمائة. رک: معجم الادباء ۱۹/۳۰.

** مثل رشیدالدین وطواط، آنجا که می خواهد، از شعر خود مثال بیاورد، می‌گوید: «من گویم» رک: حدائق السحر ص ۸۴ و بسیاری جاهای دیگر.

اوهم معتقد است به این که، «ترجمان البلاغه» از آنِ فرخی شاعر است در ص ۵۷ چاپ لیدن ۱۳۱۸ ه‍ ۱۹۰۰ م در شرح حال فرخی، داستان «صاحب سعید مکرم بن العلاء که از کرماء کرمان بود در روزگار سلطان مسعود غزنوی...» را نقل می‌کند که این قصه در «ترجمان البلاغه رادویانی» مصحّح استاد احمد آتش نیست.

با توجه به اینکه، تاریخ استنساخ کتاب، سال ۵۰۷ هجری است و مستنسخ کتاب هم اردشیر بن دیلمسپار النجمی الشاعر است و او همان کسی است که مشوق و مسبب تحریر کتاب «لغت فرس اسدی» هم هست و با توجه به اینکه بنا به گفته آقای دکتر ذبیح الله صفا درج ۲ ص ۹۱۸ تاریخ ادبیات در ایران، محمد بن عمر الرادویانی در نیمهٔ دوم قرن پنجم هجری می زیسته و به شاعران دورهٔ اول عهد غزنوی، قریب العهد بوده است، باید گفت که: کتاب «ترجمان البلاغه» نمی تواند بعد از قرن ۵ هجری نوشته شده باشد و اهمیت دیگر کار استاد احمد آتش، در اینست که: این نظریه را که بلاغت فارسی با تألیف کتاب «حدائق السحر» رشیدالدین وطواط، آغاز می شود، واهی پنداشته است، بنابراین تطور علم بلاغت را در زبان فارسی باید از کتاب «ترجمان البلاغه» آغاز کرد، هرچند که در کتابهای نثری پیش از این تاریخ جابجا به مسائل بلاغی و موضوعات نقدی، اشاراتی شده است مثل این که، نظامی عروضی[۶۱]، درباره تطابق لفظ و معنی بطور ضمنی بحث می‌کند و عبارات موجز مفید را خوب می داند و جملهٔ «خیرالکلام ماقل و دل» را شاهد می آورد و در همین بحث بطور غیر مستقیم، دو قاعدهٔ بلاغی را بازگو می‌کند:

۱ ــ الفاظ برای بیان معانی است.

۲ ــ ایجاز خوب است و اطاله و درازنویسی بی حاصل، خوش آیند نیست.

و نیز نظامی عروضی[۶۲] در حکایت نهم ازمقالت اول، از «ایجاز لفظ و اعجاز معنی» سخن می‌گوید. و نیز نظامی[۶۳] که در مقالت دوم کتاب چهار مقاله، آنجا که از شاعری سخن می‌گوید، اعتقاد دارد که شاعر باید «... معنی خُرد را بزرگ گرداند و معنی بزرگ را خُرد و نیکو را در خلعت زشت باز نماید و زشت را در صورت نیکو جلوه دهد...» شاید همان سخنی باشد که قدامة بن جعفر در نقدالشعر می‌گوید[۶۴]: «... ان الغلو عندی اجود المذهبین و هوما ذهب الیه اهل الفهم بالشعر والشعراء قدیماً و قد

بلغنی عن بعضهم انه قال: احسن الشعر اکذبه و کذایری فلاسفة الیونانیین فی الشعر علی مذهب لغتهم...»

استاد احمد آتش، در مقدمه فارسی کتاب[۶۵]، متذکر شده که بلاغت و علوم مربوط بدان کاملاً مولود تفکر اسلامی است نه یونانی؛ زیرا اساس و مایهٔ همین کتاب «ترجمان البلاغه» کتاب «محاسن الکلام*» ابوالحسن نصربن الحسن المرغینانی است، بدین معنی که کتاب مزبور سرمشقی برای رادویانی بوده است نه این که مطالب بعینه از «محاسن الکلام» گرفته شده باشد** و خود رادویانی هم می‌گوید که: «عامهٔ بابهای این کتاب را بر ترتیب فصول «محاسن الکلام» که خواجه امام نصربن الحسن ــ رضی الله عنه ــ نهاده است تخریج کردم، و ازتفسیر وی بمثال گرفتم»***.

رادویانی، درین کتاب، از فصاحت و بلاغت تعریف نکرده و آنها را تقسیم‌بندی هم نکرده است؛ زیرا درین روزگاران در زبان عربی هم، از علوم بلاغی، تقسیم‌بندی صورت نگرفته بوده است. او کتاب خود را به ۷۳ فصل در محاسن کلام و فنون بلاغی تقسیم کرده و به شرح هریک پرداخته و برای هر یک از فارسی مثال آورده است و گاه نیز شواهدی از زبان عربی هم ذکر کرده است****. از فنون بدیعی بیشتر بحث کرده است تا از تشبیه و استعاره و کنایه که جزء فنون بیانی به شمار می‌آیند. شواهد کتاب بیشتر از شعرست و چه خوب بود که نام کتاب را «ترجمان البلاغة فی الشعر» می‌گذاشت. پس از بیان محاسن کلام و فنون بلاغی در ۷۳ فصل، در پایان کتاب می‌گوید[۶۶]: «... هرچند که بیشتر از این که آوردم توان آوردن».

کتاب «ترجمان البلاغه» از یک مقدمهٔ کوتاه و فهرستی که خود رادویانی دربارهٔ ۷۳ فصل کتاب نوشته، ترتیب یافته است و در پایان، خاتمهٔ بسیار کوتاه چند سطری هم رادویانی نوشته است و جالب این که، عنوان هر فصل به عربی است و شاید،

* نسخهٔ منحصر بفرد این کتاب در کتابخانهٔ «اسکوریال» اسپانیا موجود است.

** استاد احمد آتش، مقدمهٔ مفصل‌تری به ترکی نوشته است و در آن از ادب فارسی تا زمان تألیف کتاب «ترجمان البلاغه» بحث کرده و از بلاغت اسلامی سخن گفته و سپس به توصیف نسخه پرداخته است.

*** رک: ص ۳ و ۴ خطبة الکتاب.

**** برای نمونه رجوع شود به: ص ۱۱۸ و ۱۱۹ و ۱۱۶ و ۱۱۷ ترجمان البلاغة.

نامگذاری کتاب به «ترجمان البلاغة» از این جهت باشد که همان‌طور که خود می‌گوید٭: «... و اجناسِ بلاغت را از تازی به پارسی آرم...» قصد داشته، چیزی از بلاغت عربی، ترجمه کند.

رادویانی، دنبال هر سرفصل، که به عربی است، به زبان فارسی، آن فن را تعریف می‌کند و معنای اصطلاح را به جمله‌ای یا جمله‌هایی، بیان می‌کند و بحث تحلیلی نمی‌کند.

رویهم رفته، رادویانی در تعریفات کتاب خود، از کتاب «محاسن الکلام» مرغینانی استفاده کرده و ادعا نکرده است که درین کار مبتکر است، در حالی که رشیدالدین وطواط، نویسنده کتاب «حدائق السحر فی دقائق الشعر» با این که مثال هائی آورده که در «ترجمان البلاغه» هم هست و در بیشتر تعریف ها هم از آن کتاب استفاده کرده، مع ذلک منکر شده و ادعا کرده که٭٭ «... شواهد آن کتاب را بس ناخوش دیدم...» و کتاب «حدائق السحر» در نهایت کمال و زیبائی است و اصولاً سخنی از این که برخی از مطالب را از کتاب «ترجمان البلاغة» اقتباس کرده، نیاورده است، در صورتی که رادویانی با آن که، برای نخستین بار، به زبان فارسی، تألیفی در فنون بلاغی نوشته و مثالها را با کوشش خود، گرد آورده است، مع ذلک، از کتاب «محاسن الکلام» مرغینانی که از او پیروی کرده است، نام می برد.

۲ ــ حدائق السحر فی دقائق الشعر

مؤلف کتاب، رشیدالدین محمد عُمَری کاتب بلخی معروف به: وطواط، متوفی به سال ۵۷۳ هجری است که کتاب را در عهد ایل ارسلان (۵۵۱ ــ ۵۶۸ ه) تألیف کرده است٭، با وجودی که اتسز پدر ایل ارسلان، او را وادار به نوشتن کتاب کرده بود

٭ رک: ص ۳ خطبة الکتاب.

٭٭ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: رشیدالدین محمد عمری کاتب بلخی معروف به وطواط، حدائق السحر فی دقایق الشعر، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال، چاپخانه مجلس، مقدمهٔ مولف ص ۱.

٭ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مقدمهٔ مرحوم عباس اقبال بر کتاب «حدائق السحر» ص ۳ و برای آگاهی از شرح حال رشیدالدین وطواط رجوع شود به: معجم الادباء ج ۱۹/ از ص ۲۹ به بعد و لباب الالباب ۸۰/۹ و تذکرة الشعراء ص ۸۷ و تاریخ جهانگشا ج ۱۸/۲ چاپ بسه‌ند و مقدمهٔ عباس اقبال بر حدائق السحر و کشف الظنون ۶۳٤/۱.

ولی رشید وطواط از نوشتن کتاب در روزگار اتسز فراغت نیافت و او را به دعای «نوّرالله مضجعه» یاد کرد و کتاب در روزگار پسرش ـ ایل ارسلان بن اتسز ـ تمام شد.

شادروان، عباس اقبال، در مقدمه‌ای که بر کتاب «حدائق السحر» نوشته در (ص. سا) گفته است که به علت تسلط رشیدالدین بر ادب و لغت و نظم و نثر عربی و فارسی تألیف چنین کتابی، بیش از دو سه هفته وقت او را نگرفته است و نیز مرحوم اقبال ادعا کرده است که «... قریب به یقین است که تقلید، از کتاب عربی یا فارسی نیست» ولی می توان گفت که چنین نیست؛ زیرا علاوه بر اینکه وطواط از کتاب «ترجمان‌البلاغة استفاده کرده است، از کتاب‌های عربی نیز مثل «البدیع» ابن معتز و شیوهٔ او بهره برده است و به دیگر کتب ادب عرب توجه داشته و بسیاری از مثال‌ها و تعریف‌های آنان را گرفته و در کتاب خود بکار برده است. مثلاً در مبحث اشتقاق، وطواط، دو بیت شعر یزیدی را که دربارهٔ اصمعی گفته است مثال آورده و می‌گوید:

ویزیدی گوید در اصمعی:

وما انت هل انت الا امرؤ   اذا صح اصلک من باهلة

وللباهلی علی خبزه   کتابٌ لآکله آکله

که ابوهلال عسکری همین دو بیت شعر را در الصناعتین، در مبحث تجنیس گفته است* وطواط، در تعریف (التفات) بطور مستقیم و یا غیر مستقیم از کتاب «البدیع» ابن معتز استفاده کرده و حتی برخی از مثالهای «البدیع» را هم در «حدائق السحر» آورده است**. درعین حال از تأثیر کتاب «حدائق السحر» در کتب بلاغی پس از وطواط نمی‌توان صرفنظر کرد؛ زیرا بنا به گفته دکتر شوقی ضیف[67]، فخرالدین محمد بن عمرالرازی معروف به امام فخر رازی متوفی به سال ٦٠٦ ﻫ، بسیاری ازمثالهای عربی کتاب «حدائق السحر» را در کتاب «نهایة‌الایجازفی درایة الاعجاز» خود آورده است چنانکه می‌گوید: «... ونری الفخر الرازی ینقل عنه الامثلة العربیة مع الألوان البدیعیة...»

* برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: ص ۲۳۸ الصناعتین و ص ۱۳ حدائق السحر با این تفاوت که مصراع دوم از بیت دوم در «الصناعتین» چنین است: «کتاب لآکله الآکله».

** رک: به حدائق السحر ۳۸ و ترجمان البلاغه ۸۰ والبدیع ۵۸.

فخر رازی در باب «تضمین المزدوج» و «ترصیع» و «مراعات النظیر» و «الجمع والتفریق والتقسیم» و دیگر مسائل علوم بلاغی، مطالبی از کتاب «حدائق السحر» نقل کرده است.

ویژگی خاص کتاب «حدائق السحر» اینست که، در برخی از تعاریف وطواط، جنبه‌های نقدی مشاهده می‌شود که کتاب «ترجمان البلاغة» رادویانی، این جنبه را دارا نیست، مثلاً وطواط در باب «التشبیهات» می‌گوید:

تشبیه اشیاء به چیزهای خیالی که وجود خارجی ندارد و در خیال و وهم موجود است، مثل این که انگشت افروخته (زغال مشتعل) را به دریای مشکین که امواجش زرین باشد، تشبیه کنند، مثل تشبیهات ازرقی، که البته پسندیده و نیکو نیست.

و این مسأله نشان می‌دهد که وطواط تنها به شرح و تعریف فنون بلاغی نپرداخته بلکه گه‌گاه به نقد و تحلیل هم توجه کرده است*. و نیز وطواط در صفت «ابداع» هم اظهار عقیده می‌کند و می‌گوید: «من می‌گویم که این از جمله صنعت نیست» زیرا کلام عقلا و فضلا، خواه منثور و خواه منظوم باید بر این گونه باشد و اگر چنین نباشد که جزء کلام عوام به‌شمار آید**.

وطواط از کتب بلاغت عربی که از اعجاز قرآن، بحث می‌کند آگاه بوده است؛ زیرا در بحث از تشبیه مطلق می‌گوید[68]: علی بن عیسی صاحب کتاب اشتقاق***، در اعجاز قرآن، کتابی نوشته که در آن، همهٔ تشبیهات موجود در قرآن را مورد بحث قرار داده است و نیز در بحث سجع به تقلید آنان که در اعجاز قرآن****، کتاب نوشته‌اند، وطواط می‌گوید[69]: «و آخر آیات قرآن را، اسجاع نشاید گفت، فواصل باید گفت...».

* برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: حدائق السحر ص ۴۲.

** رجوع شود به: حدائق السحر ص ۸۳.

*** یکی از مصنفات علی بن عیسی الرمانی، کتاب «الاشتقاق الکبیر» و دیگری کتاب «الاشتقاق الصغیر» است که یاقوت در ج ۱۴ ص ۷۵ آنها را جزء کتابهای رمانی می‌شمارد.

**** علی بن عیسی الرمانی در ص ۹۷ «ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن» می‌گوید: «الفواصل حروف متشاکلة فی المقاطع توجب حسن افهام المعانی والفواصل بلاغة، والاسجاع عیب،...»: باقلانی هم در کتاب «اعجاز القرآن» در ص ۵۷ فصلی در نفی سجع از قرآن نوشته است:

عجیب است که رشیدالدین وطواط، در مقدمهٔ کتابش «ابیات شواهد کتاب ترجمان البلاغه را بس ناخوش می‌یابد» و آنها را از «انواع زلل و اصناف خلل خالی نمی‌بیند» ولی با وجود این، در حدود چهل بیت از اشعار «ترجمان البلاغه» را او نیز بعنوان شاهد مثال در کتابش می‌آورد، مثلاً رادویانی بیت رودکی را که می‌گوید:

کس فرستاد به‌سرّ اندر عیّار مرا　　که مکن یاد به شعر اندر بسیار مرا

در صنعت ترصیع آورده است و وطواط نیز بیت مذکور را برای همان صنعت نقل کرده[۷۰] و نیز وطواط در صنعت «تاکید المدح بمایشبه الذم» شعر زیر را می‌آورد:

به زلف کژّ ولکن به قدّ و قامت راست
به تن درست ولکن به چشمکان بیمار

و این همان شعری است که رادویانی در «ترجمان البلاغه»[۷۱] برای همان صنعت مثال آورده است با این تفاوت که رادویانی، گویندهٔ شعر را، عنصری دانسته و وطواط «دقیقی». رادویانی شعر عنصری را که می‌گوید:

ز سمّ ستوران و گرد سپاه　　زمین ماه روی وزمی روی ماه

برای «فی التشبیه المعکوس» مثال می‌آورد که وطواط نیز همان بیت را برای همان صنعت مثال می‌آورد (با اختلاف زمین بجای زمی)[۷۲].

اشعاری که در هر دو کتاب بعنوان شاهد مثال آمده است، فراوان می‌باشد و این بحث از آن جهت ارزش دارد که وطواط در آغاز کتاب می‌گوید: امثله و شواهد رادویانی متکلّف است ولی خود برخی از آن‌ها را نقل می‌کند و متأسفانه در هیچ جای از کتاب هم به این موضوع اشاره نمی‌کند.

البته در نقل برخی از اشعار در دو کتاب اندک اختلافی هم مشاهده می‌شود مثلاً رادویانی در فصل «فی الالغاز والمحاجات» شعر زیر را در نام (امیرک) چنین نقل می‌کند:

دیدم دو هفته ماه ز دیبا بر او سلب　　از دور بنگر ستم و ماندم در او عجب
گفتم چه نامی ای بت گفتا کریم را　　بنگار باشگونه و نامم بکن طلب

در صورتی که وطواط * مصراع دوم از بیت اول را چنین نقل می‌کند[۷۳]:

* وطواط در صنعت «المعمی» و رادویانی در «الغاز والمحاجات» می‌آورد.

«کردم در اونگاه بماندم از او عجب».

وطواط در مضمون برخی از تعریف های فنون بدیعی با رادویانی، توافق دارد و در واقع گویا به کتاب او توجه داشته و از آن کتاب متأثر شده است، بطوری که مثلاً در صنعت متضاد که رادویانی می‌گوید: «... و خلیل بن احمد آن را مطابق می خواند وطواط هم می‌گوید «... صنعت متضاد را خلیل احمد مطابقه خوانده است»[۷۴].

وطواط در نامگذاری برخی از فنون بدیعی با رادویانی، اختلاف نظر دارد و این یک امر طبیعی است؛ زیرا در روزگار رادویانی ــ که مقدم بر وطواط بوده است ــ برخی از مصطلحات بلاغت عربی وجود نداشته و در روزگاران بعد و مثلاً در قرن ششم هجری برخی از مصطلحات پیدا شده است.

جدول زیر نمایانگر این تغییر نام در برخی از مصطلحات می باشد، با توجه به اینکه، بعضی از مثالها در هر دو کتاب «حدائق السحر» و «ترجمان البلاغه» در باب همان صفت تغییر نام یافته، مشترک است.



جدول تغییر مصطلحات

رادویانی در کتاب «ترجمان البلاغه»

تجنیس مطلق. رک: ص ۱۱ ترجمان البلاغة

تجنیس مردد. رک: ص ۱۲ ترجمان البلاغة

المضارعة. رک: ص ۲۵ ترجمان البلاغة

المقتضب. رک: ص ۲۰ ترجمان البلاغة

المطابقة = المطابق = ردالصدر علی الفخذ و اقسام شش گانهٔ آن. رک: ترجمان البلاغة از ص ۲۷ تا ص ۳۱

إعنات القرینة. رک: ۳۸ تا ۴۰

برخی از اشعار بعنوان شاهد در هر دو کتاب مشترک است

فی حسن السؤال وطلب المجاورة. رک: ص

وطواط در کتاب «حدائق السحر»

تجنیس تام رک: ص ۶ حدائق السحر

تجنیس مکرر رک: ص ۹ حدائق السحر

تجنیس خط رک: ص ۱۰ حدائق السحر

اشتقاق رک: ص ۱۲ حدائق السحر

رد العجز علی الصدر و اقسام شش گانهٔ آن

رک: حدائق السحر از ص ۱۸ تا ص ۲۳
تضمین المزدوج. رک: ص ۲۷ و ۲۸ حدائق السحر
حسن الطلب. رک: ص ۳۳ حدائق السحر
تشبیه تفضیل. رک: ص ۵۰ حدائق السحر
تشبیه تسویه. رک: ص ٤٦
۱۲۷ تا ص ۱۳۰ که برخی از اشعار هم در هر دو کتاب هست: فی التشبیه المرجوع عنه.
رک: ص ۵۱ ترجمان البلاغة که برخی از اشعار هم مشترکاً در هر دو کتاب هست:
فی التشبیه المزدوج. رک: ص ۵۳ ترجمان البلاغة برخی از اشعار، در هر دو کتاب هست.

→ وطواط در کتاب «حدائق السحر»[۷۵] برای برخی از فنون، تقسیمات و فروعی اضافه کرده است و مثلاً «تجنیس» را به هفت قسم: تامّ، ناقص، زائد، مرکب، مکرّر، مطرّف و خط منقسم کرده است در صورتی که رادویانی در کتاب «ترجمان البلاغة»[۷۶] برای تجنیس فقط سه قسم: مطلق، مردد و زائد در نظر گرفته بود.

رادویانی در کتاب «ترجمان البلاغه» فقط یک نوع شعر ملمّع بیان کرده است، در صورتی که وطواط، برای شعر ملمّع چند تقسیم قائل شده و تا چهار نوع شعر ملمّع برشمرده است[۷۷].

وطواط در کتاب «حدائق السحر» فنون و صناعاتی را ذکر کرده و برای آنها مثال آورده و تعریف کرده است که رادویانی، از آن فنون اسمی نبرده است همچون:

ایهام ــ متلّون ــ ذوقافیتین ــ حذف ــ رقطاء ــ خیفا ــ متزلزل[۷۸].

رادویانی در پایان کتاب[۷۹] «ترجمان البلاغه» برخی از مصطلحات و کلماتی که اهل ادب بکار می برند، شرح کرده است همچون:

مدح ــ هجو ــ تشبیب ــ نسیب ــ غزل ــ مصرع ــ ترجیع ــ عکس ــ تدویر ــ مکرّر ــ متنافر ــ متلایم ــ ارتجال ــ رویّت و فکرت ــ جزالت ــ سلاست ــ سهل و ممتنع. که رادویانی، برخی از این مصطلحات را در ضمن گفتگو از صناعات گوناگون مورد بحث، قرار داده است.

وطواط در کتاب «حدائق السحر» ضمن بحث از صنایع بدیعی، ضرب المثل های فراوانی آورده است و از قرآن و حدیث نیز مثال آورده و چون به دو زبان عربی و فارسی تسلط داشته، گفتار خود را به شعر و نثر عربی و فارسی، آراسته است، در

صورتی که رادویانی، اکثر مثال ها را فقط از شعر فارسی آورده است و بندرت از مثال های عربی استفاده کرده است.



یادداشت ها

۱ ــ رجوع شود به آیهٔ ۸۸ سورة الاسراء که پیامبر اکرم، عرب را به نظیره گویی فرا خواند و از آنان خواست که نظیر قرآن کتابی بیاورند: «قل لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لایاتون بمثله ولو کان بعضهم لبعض ظهیرا».

و سپس خدای بزرگ به عربها، تخفیف داد و از آنان خواست که ده سوره نظیر آن را بیاورند و خطاب «ام یقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور ...» آیهٔ ۱۳/ هود، نازل شد و سرانجام، پیامبر اکرم مجدداً آنان را به مبارزه فرا خواند و از آنان خواست که مثل قرآن از لحاظ نظم و ایداع فقط یک سوره بیاورند و خطاب «و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله...» آیهٔ ۲۳/ بقره، نازل شد:

۲ ــ رک: ابی عثمان عمرو بن بحرالجاحظ، البیان والتبیین، تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، چاپ مکتبة الخانجی بمصر ص ۲۲۷ ج ۱.

۳ ــ رک: البیان والتبیین ۲۲۲/۱ (۳ مکرر) مأخذ سابق ۳۰۶/۱.

٤ ــ رک: البیان والتبیین ۹/۲ و ۱۲/۲.

۵ ــ رک: ابی الفرج قدامة بن جعفر الکاتب البغدادی، نقدالنثر، تحقیق و تعلیق از دکتور طه حسین و عبدالحمید العبادی، قاهره ۱۹۳۹ م ص ۷ و ۸ و ۹.

٦ ــ رک: البلاغة تطور و تاریخ، دکتور شوقی ضیف، دارالمعارف بمصر، الطبعة الثانیة ص ۱۹.

۷ ــ رک: همان مأخذ ص ۱۹ و ۲۰.

۸ ــ رک: مقدمهٔ نقدالنثر ص ٦ و ۷.

۹ ــ رک: البیان والتبیین ۱۳/۳.

۱۰ ــ رک: البیان والتبیین ۱٤/۳.

۱۱ ــ رک: ابی عمر احمد بن محمد بن عبدربه اندلسی، العقد الفرید، تصحیح و شرح از: احمد امین، احمد الزین، ابراهیم الابیاری، مکتبة النهضة المصریة ۱۹٦۲ م ج ٤ ص ۱۷۵.

۱۲ ــ رک: همان مأخذ ۲۲۲/٤.

۱۳ ــ رک: البیان والتبیین ۲۷ و ۲۸.

۱٤ ــ رک: دکتر عبده قلقیله، القاضی الجرجانی والنقد الادبی، ۱۹۷٦ م ص ۱۳۸ و ۱۳۹ و ۱٤۰.

۱۵ ــ رک: البیان والتبیین ۱۳۸/۱ و ۱۳۹.

۱٦ ــ رک: عبدالله بن المعتز، البدیع، کراتشقوفسکی، ۱۹٦۷ م ص ۲۵.

۱۷ ــ رک: مأخذ سابق ص ۳٦.

۱۸ ــ رک: البیان والتبیین ۱۱٤/۱.

۱۹ ــ رک: مأخذ سابق ۱۱۳/۱.

۲۰ ــ رک: مأخذ سابق ۱۱۵/۱.

۲۱ ــ رک: مأخذ سابق ۱۱۵/۱.

۲۲ ــ رک: البدیع، ص ۱.

۲۳ ــ رک: ابی عبیده معمر بن المثنی، مجازالقرآن، تحقیق و تعلیق از دکتر محمد فواد سزگین، چاپ دارالفکر ــ مکتبة الخانجی، الطبعة الثانیة ۱۳۹۰ ــ ۱۹۷۰ م ص ۱۹.

۲۴ ــ رک: مأخذ سابق ص ۷۳.

۲۵ ــ رک: البدیع ص ۲۵.

۲۶ ــ رک: حسن بن رشیق القیروانی، العمدة فی صناعة الشعر ونقده، چاپ مصر مطبعة العادة ج ۲ ص ۵.

۲۷ ــ رک: البلاغة تطور وتاریخ ص ۳۰.

۲۸ ــ رک: البیان والتبیین ۸۸/۱.

۲۹ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به ترتیب، البیان والتبیین ۲۵۲/۱ و ۱۴۶/۱ و ۱۵۶/۱ و ۵۸/۲ و ۱۷۴/۲ و ۲۲۹/۳.

۳۰ ــ رک: جاحظ، الحیوان، چاپ مصر، ۱۳۵۶ ــ ۱۹۳۸ م ج ۹۱/۱.

۳۱ ــ رک: مأخذ سابق ۹۳/۳.

۳۲ ــ رک: مأخذ سابق به ترتیب ۵۳۷/۳ و ۳۱۱/۳ و ۳۳/۵ و ۱۳۳/۵ و ۷/۶.

۳۳ ــ رک: مأخذ سابق ۲۵/۵.

۳۴ ــ رک: احمد مطلوب، البلاغة عندالسکاکی، چاپ بغداد ط اول ۱۳۸۴ ﻫ ۱۹۶۴ م ص ۲۹۵ و ص ۲۹۶.

۳۵ ــ رک: ابی محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه، تاویل مشکل القرآن، تحقیق السید احمد صقر، الطبعة الثانیة ۱۳۹۳ ﻫ ــ ۱۹۷۳ م چاپ دارالتراث، القاهره ص ۲۰.

۳۶ ــ رک: ابی العباس محمد بن یزیدالمبرد، الکامل، تحقیق از: محمد ابوالفضل ابراهیم چاپ دار نهضة مصر، ۳۲/۳.

۳۷ ــ رک: محمد بن احمد طباطبا العلوی، عیارالشعر، طبعة المکتبة التجاریة مصر ۱۹۵۶ م ص ۱۷.

۳۸ ــ برای آگاهی بیشتر و شرح حال قدامة بن جعفر، رجوع شود به: یاقوت الحموی، معجم الادباء چاپ بیروت ج ۱۷ ص ۱۲.

۳۹ ــ رک: مقدمة نقدالشعر ص و چاپ لیدن، مقدمه و تحقیق از: س. ا. بونیباکر.

۴۰ ــ رک: مأخذ سابق ص ۱.

۴۱ ــ رک: ابی الفرج قدامة بن جعفر، نقدالنثر، تحقیق و تعلیق از: دکتر طه حسین عبدالحمید العبادی ــ قاهره ص ۶۸.

۴۲ ــ رک: ابوالحسن علی بن عیسی الرمانی، ثلاث رسائل فی اعجازالقرآن، تحقیق و تعلیق از: محمد خلف الله، دکتر محمد زغلول سلام، دارالمعارف بمصر ص ۷۵ به بعد.

۴۳ ــ رک: علی بن عبدالعزیز الجرجانی، الوساطة بین المتنبی وخصومه، تحقیق از: محمد ابوالفضل ابراهیم ــ علی محمد البجاوی، چاپ عیسی البابی الحلبی و شرکاه، ص ۴۱.

۴۴ ــ رک: مأخذ سابق از ص ۴۱ تا ص ۴۵.

۴۵ ــ رک: ابوهلال الحسن بن عبدالله بن سهل العسکری، الصناعتین، تحقیق علی محمد البجاوی محمد ابوالفضل ابراهیم، مطبعة عیسی البابی الحلبی و شرکاه، ص ۱۰ و ۱۱.

۴۶ ــ رک: احمد بن فارس اللغوی الرازی، الصاحبی فی فقه اللغة و سنن العرب فی کلامهما، چاپ مکتبة السلفیة بمصر ۱۳۲۸ هـ ــ ۱۹۱۰ م ص ۲.

۴۷ ــ رک: مأخذ سابق، ص ۱۲.

۴۸ ــ رک: ابی بکر محمد بن الطیب الباقلانی، اعجاز القرآن، تحقیق از: السید احمد صقر الطبعة الثالثة، چاپ دارالمعارف بمصر ص ۵ و ۶.

۴۹ ــ رک: مأخذ سابق ص ۲۶۲ تا ص ۲۸۷.

۵۰ ــ رک: ابی محمد عبدالله بن محمد بن سنان الخفاجی، سرّالفصاحة، شرح و تصحیح از: عبدالمتعال الصعیدی ۱۳۸۹ هـ ــ ۱۹۶۹ م مطبعة محمد علی صبیح و اولاده از ص ۳۹ تا ص ۴۷.

۵۱ ــ رک: مأخذ سابق ص ۴۹.

۵۲ ــ رک: همان مأخذ ص ۵۴ و ۵۵ و ۵۶.

۵۳ ــ رک: شمس الدین محمد بن قیس الرازی، المعجم فی معاییر اشعار العجم، به تصحیح علامهٔ قزوینی و کوشش و مقابلهٔ استاد مدرس رضوی ص ۶۸، انتشارات دانشگاه تهران.

۵۴ ــ رک: احمد بن عمر بن علی نظامی عروضی سمرقندی، چهار مقاله، به کوشش دکتر محمد معین، از انتشارات کتابفروشی زوار، ص ۵۴.

۵۵ ــ رک: محمد بن عمر الرادویانی، ترجمان البلاغة، تصحیح احمد آتش، چاپ استانبول سنه ۱۹۴۹ م ص ۲۵ و ۲۶ و ۲۷.

۵۶ ــ رک: المعجم فی معاییر اشعار العجم ص ۲۸۳.

۵۷ ــ رک: ترجمان البلاغه، ص ۲ مقدمهٔ مؤلف.

۵۸ ــ رک: همان مأخذ و همان صفحه.

۵۹ ــ رک: معجم الادباء ۲۹/۱۹.

۶۰ ــ رک: حاج خلیفه، کشف الظنون، چاپ استانبول، ۱۳۶۰ هـ ــ ۱۹۴۱ م ص ۳۹۶.

۶۱ ــ رک: چهار مقاله ص ۲۱.

۶۲ ــ رک: همان مأخذ ص ۳۸.

۶۳ ــ رک: همان مأخذ ص ۴۲.

۶۴ ــ رک: نقدالشعر ص ۲۶.

۶۵ ــ رک: مقدمهٔ ترجمان البلاغه صفحات ی ــ ی ۱.

۶۶ ــ رک: همان مأخذ ص ۱۳۷.

۶۷ ــ رک: البلاغة تطور و تاریخ ص ۲۷۵.

۶۸ ــ رک: حدائق السحر ص ۴۳.

۶۹ ـ رک: همان مأخذ ص ۱۴.

۷۰ ـ رک: ترجمان البلاغة ص ۸ وحدائق السحر ص ۴.

۷۱ ـ رک: ترجمان البلاغة ص ۸۲ وحدائق السحر ص ۳۸.

۷۲ ـ رک: ترجمان البلاغه ص ۵۳ وحدائق السحر ص ۴۸.

۷۳ ـ رک: ترجمان البلاغة ص ۹۹ وحدائق السحر ص ۷۰.

۷۴ ـ رک: ترجمان البلاغة ص ۳۱ وحدائق السحر ص ۲۴.

۷۵ ـ رک: حدائق السحر از ص ۵ تا ۱۲.

۷۶ ـ رک: ترجمان البلاغة از ص ۱۲ تا ص ۱۵.

۷۷ ـ رک: حدائق السحر ص ۶۳ وترجمان البلاغه ص ۱۰۷.

۷۸ ـ برای آگاهی از فنون مزبور و مثالهای آنها به ترتیب رجوع شود به صفحات: ۲۹/ ۵۴/ ۵۷/ ۶۴/ ۶۶/ ۶۷/ ۷۸ «ترجمان البلاغة».

۷۹ ـ رک: ترجمان البلاغه از ص ۸۵ تا ص ۸۷.





بحثی دربارهٔ کلمهٔ مجاز

در فرهنگهای فارسی نوشته اند که مجاز، در لغت به معنای غیر واقع و مقابل حقیقت می‌باشد و در اصطلاح علمای بیان: عبارتست از استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له، با وجود قرینه ای که مانع از ارادهٔ معنای اصلی باشد.

شرط نقل معنی اصلی (= حقیقی) به معنی غیر اصلی (= مجازی) وجود تناسبی است میان آن دو. و این مناسبت را علاقه گویند. مثلاً وقتی می‌گوییم:

جهان، دل نهاده بر این داستان   همان بخردان و همان راستان

فردوسی

کلمهٔ «جهان» را به معنای غیر موضوع له، یعنی «جهانیان» استعمال می‌کنیم، ولی این استعمال با دو شرط صورت گرفته است:

اوّل ــ با وجود قرینه «دل نهادن بر داستان» که نشانهٔ آنست که کلمهٔ «جهان» در غیر معنای اصلی خود استعمال شده است، زیرا جهان در صورت ارادهٔ معنای حقیقی، نمی تواند دل بر چیزی نهد.

دوم ــ با وجود مناسبت و علاقه ای بین جهان و جهانیان و آن، علاقهٔ حالّ و محلّ است.[1]

اسماعیل بن حماد جوهری، متوفی به سال ۳۹۳ هجری قمری در کتاب «الصحاح» ذیل مادهٔ [جوز] نوشته است[2]: «و قولهم: جعل فلان ذلک الامر مجازا الی حاجته، ای طریقا و مسلکاً». که مجاز را به معنای راه و روش دانسته است، ریشه

«جزت الموضع اجوزه جوزا: سلکته و سرت فیه.»

و کوتاه سخن آنکه، کلمهٔ «مجاز»، در لغت یعنی راه گذر و راه و طریق و راهی که از آن از طرفی به طرف دیگر عبور می‌کنند و اینکه می‌گویند:

«المجاز قنطرة الحقیقة»، یعنی مجاز همچون پلی است که از روی آن عبور کرده به حقیقت می‌رسند. و مجاز، کلمه‌ای است که در غیر معنای خود استعمال گردد و معنی حقیقی آن، متروک نشده باشد بلکه در هردو استعمال شود، مثل آنکه کلمهٔ «خر» را به واسطهٔ حماقت به مرد احمق استعمال کنند و «خوان» را بر طعام، اطلاق کنند و آفتاب را بر خورشید و تمام سورهٔ فاتحه را «الحمد» خوانند.

و خلاصه آنکه «مجاز» چیزی است که غیر معنای موضوع له، ازآن اراده‌شود و این کلمه از «جاز هذاالموضع الی هذاالموضع»، گرفته شده و در این صورت «مجاز» اسم مکان است مانند مزار و دیگر کلمات مشابه آن. و در واقع بدین مفهوم کلمهٔ «مجاز» را برای نقل الفاظ، ازمحلی به محلی به کار برده‌اند.

مثلاً وقتی می‌گوییم: زیداسد. البته می‌دانیم که زید، انسان است و اسد هم، همان حیوان درنده و شجاع معروف، یعنی درواقع از انسانیت به اسدیت تعبیر کرده‌ایم به وسیلهٔ صفت شجاعت.

و برای بهتر روشن شدن مطلب، تطور کلمهٔ «مجاز» را در ادوار مختلف مورد بحث قرار می‌دهیم. از کتاب «مجازالقرآن» ابوعبیده معمر بن مثنی، که ازبزرگان ادب قرن دوم هجری است و در سالهای ۲۰۹ یا ۲۱۰ و یا ۲۱۳ هجری قمری فوت شده، در بدو امر چنین به نظر می‌رسد که مجاز در نظر او همان چیزی است که منظور نظر علمای بلاغت است[۳]، در صورتی که چنین نیست بلکه مجاز در نظر وی آن چیزی است که آیه را تعبیر و تفسیر می‌کند.

مثلاً ابوعبیده در مقدمهٔ کتاب «مجازالقرآن» گفته است[۴]:

قرآن، تمام کتاب خداست و هیچ کتابی بدین نام خوانده نشده و در علت نامیدن این کتاب به قرآن، از آیهٔ ۱۸ سورهٔ قیامت (=۷۵) دلیل آورده است «ان علینا جمعه و قرآنه»، سپس گفته است: مجازه: تألیف بعضه الی بعض. در آیهٔ بعدهم که قرآن گفته است: «فاذا قرأناه فاتبع قرآنه»، ابوعبیده گفته است: مجازه: فاذا انضمناه منه شیئا

فضممناه الیک فخذ به واعمل به وضمه الیک.

ابوعبیده این مفهوم را در مورد آیهٔ ۱۰۰ سورهٔ نحل (۱۶)، یعنی آیهٔ: «فاذا قرأت القرآن.....» تعمیم داده است و گفته است: «مجازه اذا تلوت بعضه فی اثر بعض حتّی یجتمع و ینضمّ بعضه الی بعض و معناه یصیر الی التألیف والجمع.»، و خلاصه اینکه تعبیر ابوعبیده، از کلمهٔ «مجاز» در کتاب «مجازالقرآن»، معنای لغوی کلمه است و نه معنای بلاغی آن، زیرا او در کتابش فراوان گفته است: مجازه کذا، تفسیره کذا، معناه کذا و تأویله کذا.

برای توضیح مطلب و درک واقعی مفهوم مجاز در نظر ابوعبیده به ذکر چند مثال، اکتفاء می‌شود.

ابوعبیده گفته است[5] مجاز بسم الله: کانک قلت: بسم الله قبل کل شیئ و اول کل شیئ. و نیز گفته است[6]: الرحمن. مجازه: ذوالرحمه. والرحیم. مجازه: الراحم.

ابوعبیده، مصدری را که به معنای صفت به کار رود یک نوع «مجاز» دانسته است همچون آیهٔ یسألونک عن الاهلّة قل هی مواقیت للناس والحج و لیس البربان تأتو البیوت من ظهورها ولکن البرّمن اتقی...» (سوره بقره/۱۸۹).

که «لکن البرّ من اتقی» به معنای «لکن البار من اتقی» می باشد.[7]

بحث دربارهٔ مجاز و انواع آن، در نظر ابوعبیده بسیار مفصل است * * و به درازا خواهید کشید. در واقع به عقیدهٔ ابوعبیده هر چیز که بتواند در فهم معانی قرآن و در تعبیر کلمات ما را کمک کند و هدایت نماید و راهی را بنمایاند که بتوان به درک کلمات قرآنی رسید، مجاز است.

ابوعبیده، در بسیاری از موارد، مجاز را به معنای تفسیر، مفهوم و معنی، به کار

* محمد بن عمر زمخشری در تفسیرش «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل» چاپ مصر ج ۱، ص ۱۱۷، نوشته است: عبارت، در اصل چنین بوده است: «ولکن البر برمن اتقی» همچون آیهٔ «لیس البران تولوا وجوهکم قبل المشرق والمغرب ولکن البر من آمن بالله والیوم الآخر...»، که در اصل بوده است: «ولکن البر بر من آمن بالله...»

** برای آگاهی بیشتر در این زمینه رجوع شود: به مقدمهٔ مجاز القرآن صفحات: ۹، ۱۰، ۱۲ و ۱۳.

برده است مثلاً در تفسیر آیهٔ: «... ما فرّطنا فی الکتاب من شیٔ ثم الی ربّهم یحشرون.» ابوعبیده نوشته است[۸]: مجازه: ما ترکنا ولاضیّعنا ولاخلقنا. و در بحث از آیهٔ: «وهم یحملون اوزارهم علی ظهورهم...» ابوعبیده نوشته است[۹]: مفرد کلمهٔ «اوزار» وزر، به کسر واو می‌باشد و مجازها: «آثامهم»، می‌باشد.

و نیز در باب آیهٔ: «... ثم استوی علی العرش...» (سورهٔ یونس/۳) ابوعبیده نوشته است[۱۰]: مجازه: «ظهر علی العرش وعلاعلیه.» ویقال: استویت علی ظهر الفرس وعلی ظهر البیت.

و نیز دربارهٔ آیه «... ولایجرمنکم شنآن قوم ان صدّوکم عن المسجدالحرام....» ابوعبیده نوشته است[۱۱]: مجازه: «ولایحملّنکم ولایعدینکم.» سپس افزوده است: که مجاز شنآن قوم: ای بغضاء قوم، می‌باشد.

در واقع، مجاز در نظر ابوعبیده از مقولهٔ مجاز در علم بلاغت نیست بلکه به معنای تفسیر الفاظ قرآنی است به اعتقاد مفسران و لغت‌دانان.

ابوعبیده خود نیز در مقدمهٔ کتابش، به صراحت گفته است[۱۲]: آنان که روزگار پیامبر(ص) را درک کرده‌اند و معنای کلمات قرآنی را از آن بزرگوار شنیدند، نیازی به پرسش معنای کلمات قرآن نداشتند و بی‌نیاز بودند. که این سخن ابوعبیده به ما می‌فهماند که مجاز، در نظر او یعنی تفسیر کلمه و مفهوم آن و نه معنای اصطلاحی در نظر بلاغیون.

امثله و شواهدی هم که ابوعبیده، آورده است، همه ما را رهبری می‌کند به اینکه مجاز، در نظر او یعنی: تفسیر و معنای کلمه.[۱۳] و خلاصه اینکه، مجاز در نظر ابوعبیده به: معنی، مفهوم، تفسیر و تأویل کلمات قرآنی، اطلاق می‌شود، خواه آن کلمه به طریق حقیقت به کار رفته باشد و خواه بر سبیل مجاز در اصطلاح علمای بلاغت.

شاید بتوان گفت که جاحظ، متوفی به سال ۲۵۵ هجری قمری، نخستین کسی است که کلمهٔ «مجاز» را در مقابل حقیقت به کار برده و مفهوم مجاز در نظر جاحظ، همان چیزی است که علمای متأخر علم بلاغت به کار برده‌اند. جاحظ نخستین نویسندهٔ عرب است که کلمهٔ «مجاز» را تقریباً به همان مفهوم امروزی که نزد بلاغیون متداول است، استعمال کرده و مجاز در نظر او به معنی و مفهومی که ابوعبیده به کار برده،

نمی‌باشد و در جاهای مختلف دو کتاب معروف جاحظ یعنی کتاب «الحیوان»، و کتاب «البیان والتبیین» اشاراتی به کلمهٔ «مجاز» شده و چنین استنباط می‌شود که مجاز در نظر جاحظ به مفهومی است که بلاغیون، در ادوار اخیر، از تعریف مجاز کرده‌اند. مثلاً در کتاب «الحیوان»، جاحظ بابی را به مجاز، اختصاص داده و گفته است: «باب آخر فی المجاز و التشبیه بالاکل.»

بهرحال مجاز در نظر جاحظ، استعمال لفظ است در معنای غیرما وضع له. و مجاز بدین مفهوم بسیاری از مشکلات اهل لغت را حلّ کرده، زیرا معنای ثانوی کلمات می‌تواند دشواریها را برطرف کند، چه آنان که تمام افعال را به خدا اسناد می‌دهند نمی‌توانند مفهوم این گفته قدیمی را که عرب می‌گفته است: «جاءت السماءُ الیوم بامرعظیم.» درک کنند مگر اینکه مفهوم «مجاز» را بخوبی دریابند و درک کنند.

جاحظ در کتاب «الحیوان»، که به مناسبت بحث از «اکل» و «نماز» از آیات: «ان الذین یأکلون اموال الیتامی ظلماً...» (سورهٔ نساء/۱۰) و «... اکّالون للسُّحتِ...» (سورهٔ مائده/۴۲) سخنی گفته و افزوده است وقتی می‌گویند: «اکله الاسد»، یعنی شیر درنده، او را خورد، معنای معروف «اکل» را در نظر می‌گیرند ولی چون گفته شود: «... ولایغتب بعضکم بعضاً أیحبّ احدکم ان یأکل لحم اخیه میتاً فکرهتموه...» (سورهٔ حجرات/۱۲) ویا مثلاً بگویند: «فلان یاکل الناس»، در حالی که فلانی، از طعام مردم چیزی نخورده باشد، همه از باب مجاز است «و هو کله مجاز»[14].

ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه ـ معروف به ابن قتیبه ـ متوفّیٰ به سال ۲۷٦ هجری قمری در کتاب «تأویل مشکل القرآن» گفته است[15]: «وللعرب المجازات فی الکلام و معناها طرق القول و مأخذه» ابن قتیبه صفحات ۱۰۳ تا ۱۳٤ کتاب «تأویل مشکل القرآن» خود را به «باب القول فی المجاز»، اختصاص داده و در پایان بحث از مجاز گفته است[16]: «ونبدأ بباب الاستعارة لان اکثر المجاز یقع فیه.»

ابن قتیبه، بسیاری از مجازهای قرآنی را بیان کرده و سرانجام نتیجه گرفته که بحث از فهم کلمات قرآن و درک معانی و مفاهیم آنها، خود، علت توسعهٔ پیدایش مجاز شده است.

در مقام دفاع از مجازهای قرآنی، در پاسخ طاعنان برقرآن که گفته بودند: برخی

از این مجازها، کذب است و مثلاً در آیهٔ «... فوجدا فیها جداراً یرید ان ینقض...» (سورهٔ کهف/۷۷) جدار (=دیوار) که نمی‌تواند اراده داشته باشد و یا در آیهٔ: «واسأل القریة التی کنافیها...» (سورهٔ یوسف/۸۲) قریه که نمی‌تواند مورد پرستش قرار گیرد، ابن قتیبه گفته است که استدلال طاعنان از نادانی آنان است و بر کمی فکر و بداندیشی آنان دلالت می‌کند و چنانچه درست باشد که بگوییم: اصولاً مجاز، دروغ است، باید بر آن باشیم که بیشتر گفتار و سخنان ما باطل است، زیرا مثلاً می‌گوییم: «نبت البقل»: سبزه رویید، و «طالت الشجره»: درخت بزرگ شد.

ابن قتیبه در دفاع از مجازها، نهایت کوشش خود را به کار برده و سرانجام افزوده است که این گونه مجازها در زبان عربی فراوان است، زیرا مثلاً می‌گویند: «بارض فلان شجر قد صاح» یعنی، «طال» که خواسته است بگوید: چون این درخت به نظر ناظر، چنین می‌آید که رشد کرده و بلند شده گویا که خود صائح و ندا دهنده است که رشد می‌کند.[۱۷]

ابن قتیبه، استعاره، تمثیل، قلب، تقدیم، تأخیر، حذف، تکرار، اخفاء، اظهار، تعریض، افصاح، کنایه، ایضاح و مخاطبهٔ واحد، برای جمع و مخاطبهٔ جمع برای مفرد، و خطاب مفرد و جمع برای مثنی، همه را از مقولهٔ مجاز دانسته است[۱۸]

پس از وفات ابن قتیبه که در سال ۲۷۶ هجری قمری رخ داده، باید گفت که قرن سوم هجری قمری به وجود دانشمندانی چون: مازنی، ثعلب، زجاج، ابن انباری، سجستانی و مبرد سپری می‌شود تا اینکه قرن چهارم هجری فرا می‌رسد و دانشمندانی چون ابن خالویه متوفّی به سال ۳۷۴ هجری قمری و زبیدی متوفّی به سال ۳۷۹ هجری قمری و ابوالحسن رمانی متوفّی به سال ۳۸۴ هجری قمری و ابوعلی فارسی متوفّی به سال ۳۷۷ هجری قمری و ابن جنی متوفّی به سال ۳۹۲ هجری قمری و سیرافی متوفّی به سال ۳۶۸ هجری قمری و دیگرانی که همه از پیشوایان لغت و نحو می‌باشند، ظهور می‌کنند و هیچ یک از اینان، مستقلاً دربارهٔ «مجاز» کتابی نمی‌نویسند، تا اینکه سید شریف رضی، متوفّی به سال ۴۰۶ هجری قمری، همت خود را صرف نوشتن کتاب «تلخیص البیان فی مجازات القرآن» می‌کند و در این کتاب از استعاره‌ها و مجازهای قرآن سخن می‌گوید.

در نظر سید شریف رضی، مجاز اعم است، یعنی مجاز لغوی و عقلی و تشبیه و

استعاره و دیگر اقسام را در بر می‌گیرد. او چندان تفاوتی میان مجاز و استعاره و کنایه و تشبیه، قائل نیست، زیرا او در کتاب «المجازات النبویه» دنبال هر حدیث، گاه گفته است:

«وهذا القول مجاز» و یا «هذا القول استعاره» و یا مثلاً «هذا الکلام کنایة» را بدون اینکه میان استعاره و تشبیه، تفاوتی قائل شود، بلکه گاه بر تشبیه مجاز، اطلاق کرده و زمانی، تشبیه بلیغ را، استعاره دانسته و گاه مجاز عقلی را، استعاره گفته است.

مثلاً سید شریف رضی، ذیل سخن پیامبر اکرم(ص) که گفته است: «کل صلوة لایقرأ فیها بامّ الکتاب فهی خداج»* نوشته است: «و هذا استعارة عجیبة» در صورتی که حاقّ واقع اینست که بر طبق نظر بلاغیون متأخر، این خود یک تشبیه بلیغ است، زیرا پیامبر اکرم(ص) نمازی را که در آن سورهٔ فاتحه خوانده نشود، همچون ناقه‌ای که چون بزاید، فرزند ناقص به دنیا آورد، دانسته است و گوئیا پیامبر اکرم(ص)، خواسته است بگوید:

«کل صلوة لایقرأ فیها الفاتحه فهی نقصان»، یعنی هر نمازی که در آن سورهٔ حمد خوانده نشود، ناقص است.[۱۹]

یا مثلاً شریف رضی، ذیل گفتار پیامبر اکرم(ص) «الخلق عیال اللّه عزّوجل فاحبهّم الیه انفعهم لعیاله» نوشته است[۲۰]: «و هذا القول مجاز»، در صورتی که اگر خوب دقت شود می‌بینیم که این خود یک تشبیه بلیغ است، زیرا پیامبر اکرم(ص)، خلق را از جهت نیاز آنان به خدای بزرگ، به نان‌خورها و عیال که به سرپرست و انفاق کنندهٔ خود نیاز دارند، تشبیه کرده و چون ادات تشبیه و وجه شبه، محذوف است، بنابراین در اصطلاح علمای متأخر بلاغت، تشبیه بلیغ به شمار می‌آید.

و نیز شریف رضی، ذیل حدیث «الخمر امّ الخبائث» نوشته است: این استعاره است و سپس توضیح داده که چرا خمر، ام الخبائث است.

البته در نظر متأخران، این یک تشبیه بلیغ است، زیرا پیامبر اکرم(ص)، خمر را

* می‌گویند: اخدج الرجل صلاته: شخصی که در صلوة، سورهٔ حمد نخواند، او را «مخدج» و آن نماز را هم «مخدجه» گویند.

به «امّ» تشبیه کرده، از این جهت که مصدر و منشاء خبائث است، همان طوری که امّ (=مادر) منشأ و مصدر اولاد است. وجه شبه و ادات تشبیه هم حذف شده است.

اهمیت سید شریف رضی در اینست که وی دربارهٔ مجازات قرآنی کتاب «تلخیص البیان فی مجازات القرآن» را برای هدف واحد و منظور خاصی که بحث از مجازات و استعارات کلام خدا باشد، نوشت و آن هم به ترتیب سور قرآنی. و در هر سوره، آیه‌ای را که در آن مجاز و استعاره وجود داشت، مورد بحث قرار داد و چه بسا که از سوره‌ای بیش از چند آیه را مورد بحث قرار نداده و حتی گاه از سوره‌ای که اصولاً در آن، مجاز و استعاره وجود نداشته، بحثی نکرده و به صراحت نوشته است که در این سوره، چیزی که مورد نظر ما هست، وجود ندارد همان طوری که در باب سورهٔ «عبس» نوشته است[۲۱]: «ولم نجده فی السورة التی فیها ـ عبس و تولی ـ شیئا من المعنی الذی قصد ـ ناله».

و نیز در باب سورهٔ «انفطار» نوشته است[۲۲]: «ولیس فی السورة التی یذکر فیها اذا السماء انفطرت شیئٌ من غرض کتابنا هذا.» در واقع خواسته است بگوید: در این سوره‌ها، مجاز و استعاره‌ای وجود ندارد، اینست که باید گفت که «تلخیص البیان» سید شریف رضی یک کتاب تفسیر، نیست، زیرا او همچون دیگر مفسران، آیات را کلمه به کلمه تفسیر نکرده بلکه در هر سوره، تنها آیه‌ای را که در آن مجاز و استعاره وجود داشته است، مورد بحث قرار داده است.

سید شریف، در کتاب دیگرش «المجازات النبویه» بیش از /۳۶۰ حدیث از پیامبر اکرم(ص) را که مشتمل بر مجازات و لطائف و استعارات و کنایات است مورد بحث قرار داده و چنین استنباط می‌شود که هدف او از بحث احادیث و آیات، بیان استعارات بدیع و اسرار و لطائف آنهاست مثلاً در بحث از آیهٔ: «واشربوا فی قلوبهم العجل...*» (سورهٔ بقره/۹۳) نوشته است[۲۳]: «ـ و هذه استعارة و المراد بها صفة قلوبهم بالمبالغة فی حب العجل...» یعنی: عبارت مزبور، استعاره است و منظور بیان توصیف دلهای بنی اسرائیل است که در نتیجهٔ افراط و مبالغه در دوستی گوساله، چنان

* یعنی: دل به گوساله باختند.

شدند که گویی دلهای ایشان از محبت گوساله، اشراب و آبیاری شده است.

یا مثلاً در بحث از آیهٔ «ولا تجعل یدک مغلولة الی عنقک ولا تبسطها کل البسط...» (سورهٔ اسرا/۲۹). سید شریف رضی گفته است[۲۴]: این آیه، استعاراتی لطیف است و منظور از «ید» معنای حقیقی آن که عضو بدن است نمی‌باشد بلکه منظور از «ولا تجعل یدک مغلولة الی عنقک...» کنایتی است از بخل و خست و گرفتگی و منظور از بخش دوم آیه: «..... ولا تبسطها کل البسط....» کنایتی است از تبذیر و اسراف و افراط در بخشش از مال.

در بحث از آیهٔ «.... و کلوا و اشربوا حتّی یتبیّن لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر....*» (بقره ۱۸۷) سید شریف رضی گفته است[۲۵]: در این آیه، استعارهٔ زیبائی وجود دارد و منظور اینست که سپیدی صبح از سیاهی شب، هویدا گردد و روشنی صبح صادق، پردهٔ تاریک افق را بشکافد.

در بحث از آیهٔ: «تولج اللیل فی النهار و تولج النهار فی اللیل و تخرج الحی من المیت...»** (سوره آل عمران/ ۲۷) سید شریف رضی نوشته است[۲۶]: در این آیه، استعاره‌ای لطیف وجود دارد، زیرا لغت «ایلاج» که ثلاثی مجرد آن «ولوج» است از مصدر «ادخال» بلاغتش بیشتر است، زیرا در «ایلاج» لطف امتزاج و ملابست، بیشتر است تا ادخال».

و منظور بیان این حقیقت است که آنچه از شب کوتاه شود بر روز افزوده گردد و آنچه از روز نقصان یابد، به درازی شب افزوده گردد یعنی شب و روز در یکدیگر متداخل و از یکی کاسته گردد و به دیگری افزوده شود و این همان تغییر تدریجی محسوسی است که در شب و روز، دیده می‌شود.

بحث از آیهٔ: «وقیل یا ارض ابلعی ماءک و یاسماء اقلعی و غیض الماء و قضی الامر...» (سورهٔ هود/۴۴). سید شریف رضی نوشته است[۲۷]: در این آیه، استعاراتی است لطیف، زیرا مخاطب ساختن آسمان و زمین جنبهٔ استعاری دارد. فرمان و خطاب

* یعنی: و بخورید و بیاشامید تا آغاز صبحدم، رشتهٔ سفید از رشتهٔ سیاه بر شما نمایان شود.

** یعنی: شب را در روز داخل می‌کنی و روز را در شب، و موجود زنده را از مرده، خارج می سازی و موجود مرده را از زنده (داخل شدن شب و روز در یکدیگر، یعنی از یکی کاسته شود و به دیگری افزوده گردد.)

ویژهٔ ذوی العقول است و آنچه که دارای عقل و هوش نباشد، نتوان آن را مخاطب ساخت، لیکن بیان مطلب صورت استعاری است.

و نیز باید دانست که «یا ارض ابلعی ماءک» بلیغ تر است از اینکه گفته شود «یا ارض اذهبی بماءک» (ای زمین آب خود را ببر)، زیرا در «بلعیدن» خصوصیتی است که در بردن، نیست. در مفهوم «بلعیدن» سرعت هست. شما اگر به کسی بگویید: «غذا را بلع کن» تفاوت دارد تا اینکه بگویید: «غذا را بخور» این دو عبارت از نظر مفهوم یکسان نیست.

همین سخن دربارهٔ «یاسماء اقلعی» صادق است: زیرا اگر گفته می شد: «یاسماء انجلی» مفهوم سرعت از آن استنباط نمی شد، زیرا «اقلاع» به معنای برطرف ساختن ابر است به سرعت. و در مفهوم «إنجلاء» چنین سرعتی نیست.

بنابراین در کلمهٔ «اقلعی» بلاغت بیشتری است تا کلمهٔ «انجلی» وبه کار رفتن «اقلعی» به مقتضای حال و مقام است و هدف اصلی در این فرمان، سرعت اجرای فرمان است که بی درنگ انجام شده و «قضی الامر» تحقق یافته است.

هدف از بحث این گونه مثالها اینست که گفته شود: در نظر سید شریف، مجاز اعم است از مجاز لغوی و عقلی و تشبیه و استعاره و سید شریف رضی چندان تفاوتی، میان مجاز و استعاره و کنایه و تشبیه قائل نیست.

قاضی عبدالجبار متوفی به سال ۴۱۵ هجری قمری، در کتاب خود مستقلاً مصطلحات بالا را مورد بحث قرار نداده و در علم بلاغت جداگانه کتابی ننوشته است، بلکه در دو کتاب معروف خود یعنی: «تنزیه القرآن عن المطاعن» و «متشابه القرآن» که در مقام پاسخ طاعنان برآمده و اشکال تراشان را جواب داده، تفاوتی میان مصطلحات بلاغی قائل نشده است و مثلاً در پاسخ آنان که گفته اند: چگونه می توان در آیهٔ: «.... و ان الدار الاخرة لهی الحیوان....» (سورهٔ عنکبوت / ۶۴)» دار «آخرت» را که جماد است به «حیوان»* و زندگانی توصیف کنیم.

* حیوان بر وزن ضربان، به اعتقاد گروهی از ارباب لغت به معنای «حیات» است و معنای مصدری دارد. ریشهٔ کلمه لفیف است و در اصل «حییان» بوده و یاء دوم به واو بدل شده و کلمهٔ «حیوان» درست شده است. اقتباس از تفسیر نمونه ج ۱۶ ص ۳۴۰.

قاضی عبدالجبار، در این زمینه گفته است[۲۸]: این تعبیر مجازی به خواننده و شنونده، چیزی را می فهماند که با تعبیر حقیقی نمی توان آن را فهماند، زیرا مراد و منظور اینست که گفته شود: حیات واقعی که فنائی در آن نیست و درد و رنج در آن وجود ندارد، حیات آخرت است و در واقع گفته است: سرای آخرت، عین زندگی و حیات است و این خود یک تشبیه است، زیرا سرای آخرت از این جهت که نعیم آن جاودانی است به حیات و زندگی جاودانی تشبیه شده است. ولی قاضی عبدالجبار، آن را از مقولهٔ «مجاز» دانسته و میان مصطلحات بلاغی، چندان تفاوتی که بعدها متداول شده، نگذاشته است و در ذیل بحث از آیهٔ مزبور گفته است[۲۹]:

«و جوابنا انه تعالی بین بهذا المجاز مالا یفهم بالحقیقة، اذالمراد ان هذه الدار من حق الحیاة فیها ان تدوم ولا تنقطع و من حقها ان یدوم نعیمها بلابؤس...»

و خلاصه آنکه قاضی عبدالجبار، تشبیه بلیغ را ازمقولهٔ مجاز دانسته و از بهترین انواع و اقسام آن.[۳۰] ابن رشیق قیروانی، متوفی به سال ٤٥٦ هجری قمری که کتاب «العُمْدة فی محاسن الشعر و آدابه و نقده» را نوشته، بر آن است که مجاز در زبان عرب فراوان به کار می رود و عقیده دارد که مجاز «دلیل الفصاحة و رأس البلاغة» است.

او کلمهٔ مجاز را از ریشهٔ «جزت مجازاً» دانسته، همان‌طوری که می‌گویند: «قمت مقاما» و «قلت مقالا.» ابن رشیق، تشبیه را از مقولهٔ مجاز دانسته، زیرا تشابه دو چیز همانند یکدیگر، از باب تسامح است و اصطلاح و نه بر سبیل حقیقت.

او استعاره را نیز «افضل المجاز» دانسته است.[۳۱]

امام عبدالقاهر جرجانی، متوفی به سال ٤٧٢ هجری قمری، در تفاوت میان سخن باطل و مجاز، از «مجاز» چنین تعریف کرده است[۳۲]:

«کل جملة اخرجت الحکم المفاد بها عن موضوعه فی العقل لضرب من التاول».

یعنی: هر جمله ای که مفاد آن از موضع عقلی آن به نوعی از تأویل و تاول بیرون شده باشد، مثلاً اگر رویاندن گیاه را به بهار نسبت دهیم و حکم کنیم که در هنگام بهار درختان برگ درآورند و شکوفه ها بشکفند. یعنی اثبات انبات برای ربیع، درست نیست مگر از راه تأویل و بر اساس عرف. و چنین مجازهایی در قرآن مجید فراوان است همچون آیهٔ: «توتی اکلها کل حین باذن ربها...» (سورهٔ ابراهیم/۲۵). یعنی: زمین همیشه با

اذن پروردگارش میوهٔ خود را می دهد. و آیهٔ: «واخرجت الارض اثقالها» (سورهٔ زلزله/۲) یعنی: زمین چیزهای گرانباری را که در شکم خود دارد، بیرون می ریزد.

با اندک تأملی معلوم می‌گردد که زمینْ نمی تواند، میوه دهد و زمین نمی تواند چیزهای درون خود را بیرون بریزد بلکه تمام اینها به قدرت خداوندی است که جنبش در آن، پیدا می شود ودایعی که دارد بیرون می دهد.[۳۳]

عبدالقاهر جرجانی، مجاز را «کل کلمه ارید بها غیر ما وقعته له فی موضع واضعها لملاحظة بین الثانی والاول» تعریف کرده است.[۳۴] یعنی: هر کلمه‌ای که بجز معنائی که واضع بر آن ساخته، اراده شود به سبب و علتی که میان معنای دومی و اولی هست.

و در همین جا گفته است: «وان شئت قلت: کل کلمة جزت بها ما وقعت له فی وضع الواضع الی مالم توضع له...» یعنی: هر کلمه‌ای که روا بدانی که از مفهوم واضع اصلی تجاوز و به چیزی دلالت کند که نخست بار، برای آن ساخته نشده، در واقع از معنای اصلیش گذر داده شود.

زمخشری متوفی به سال ۵۳۸ هجری قمری، به وسیلهٔ «مجاز» ــ که توسع بیشتری از دیگر ابواب بلاغت دارد ــ بسیاری ازمشکلات قرآن را حل کرده است.* و روی همین اصل است که وی در تفسیر خود از «مجاز»، بسیار کمک می‌گیرد و مثلاً آنچه که با مذهب اعتزال او موافق باشد، اسناد آن را حقیقت می داند و چنانکه با فکر اعتزالی او، مناسبت نداشته باشد، آن را بر «مجاز» حمل می‌کند مثلا در تفسیر آیهٔ: «زین للذین کفروا الحیاة الدنیا و یسخرون من الذین آمنوا والذین اتقوا فوقهم یوم القیامة والله یرزق من یشاء بغیر حساب» زمخشری گفته است[۳۵]: مزین، شیطان است که با وساوس خود اعمال دنیاوی و زیبایی های آن را برایشان آراست و در نظر آنان، خوب جلوه داد. در این آیه به حکم اینکه برابر قواعد فکری معتزله ایجاب نمی‌کند که تزیین و آراسته کردن به خدا نسبت داده شود، بنابراین زمخشری آن را به شیطان اسناد داده و

* البته باید دانست که زمخشری، مذهب اعتزال دارد و بر طبق اعتقادات مذهبی خود، مسائل را حل و فصل می‌کند و مشکلات را به شیوهٔ معتزله، پاسخ می دهد.

گفته است[۳۶]: «المزین هوالشیطان زین لهم الدنیا و حسنها في اعینهم بوساوسه و حببها الیهم فلا یریدون غیرها...»

و چون در بسیاری از آیات قرآنی، لفظ «تزیین» به خدا اسناد داده شده و مواردی نیز هست که به غیر خدا، اسناد داده شده، زمخشری آنچه که با عقیده‌اش سازگار بوده، اسناد فعل را حقیقی دانسته و آنچه که موافق اعتقاد اعتزالی او نبوده است، آن را مجازی دانسته است. زمخشری در بحث از آیهٔ: «ان الذین لا یؤمنون بالاخرة زینا لهم اعمالهم فهم یعمهون.» (سورهٔ النمل ٤) مورد سؤال قرار گرفته و از او سؤال شده که چگونه تزیین و آراسته کردن اعمال انسانها، در این آیه به خدا اسناد داده شد و در آیهٔ: «و اذ زین لهم الشیطان اعمالهم...» (سورهٔ انفال ٤٨) به شیطان نسبت داده شده است؟!

زمخشری، پاسخ داده است[۳۷]: «بین الاسنادین فرق، و ذلك ان اسناده الی الشیطان حقیقة، و اسناده الی الله عزوجل مجاز...»

زمخشری معتزلی مذهب، بناچار باید خط مشی اعتزال را دنبال کند و در همان راه گام بردارد و پیرو آراء معتزله باشد و بگوید: میان این دو اسناد، تفاوت هست، زیرا آنجا که اسناد به شیطان است حقیقت می باشد و اسناد به خدا مجاز. معتزله بر آنند که آنچه خدا برای انسان به وجود می آورد، مصلحت اوست، اینست که اسناد تزیین را در آیات به خدا، مجازی می داند. *

و چون زمخشری، درک مفاهیم مجازی را ضرور می داند و بدان اهمیت می دهد، در مقدمهٔ کتاب «اساس البلاغه» نوشته است[۳۸]: چون خداوند، قرآن را از میان کتب آسمانی به صفت بلاغت مختص گردانید و عرب را به تحدی ونظیره گویی فرا خواند، بنابراین آگاهی از وجوه اعجاز قرآن و اسرار و لطائف آن، برای هر خواننده ضرورت دارد، اینست که من ــ بندهٔ خدا محمود بن عمر زمخشری ــ درصدد برآمدم که کتاب «اساس البلاغه» را بنویسم و از این راه ترکیبات زیبا و مستحسن زبان عربی را

* آنچه در این گونه موارد صحیح به نظر می رسد اینست که: زینت دهنده خداوند است، زیرا خداست که عشق به فرزندان و مال و ثروت را در نهاد آدمی ایجاد کرده، تا او را آزمایش کند و در مسیر تکامل و تربیت به پیش ببرد. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به تفسیر نمونه ج ۲، ص ۳۳۹.

بنمایانم و مجاز را از حقیقت و کنایه را از تصریح باز شناسانم. اینست که وی در کتاب «اساس البلاغه»، معنای حقیقی کلمات را در آغاز می نویسد و سپس معنای مجازی آنها را. مثلاً پس از آنکه معنای حقیقی کلمهٔ «ارض» را می نویسد، سپس می افزاید: «و من المجاز... و یقال من اطاعنی کنت له ارضا، یراد التواضع.»[۳۹]. و یا ذیل کلمهٔ «اکل» نوشته است[۴۰]: «ومن المجاز... وفلان ذواُكْلَةٍ و إِكْلَةٍ و هی الغیبة و هویاء کل الناس: یغتابهم، و آکل بین القوم: افسد. و اکلت النار الحطب...: اشتد لهبها کانما یاکل بعضها بعضا».

و یا مثلاً زمخشری ذیل کلمهٔ «بذر» نوشته است[۴۱]: «بذر الحب فی الارض. و بذرالله الخلق فی الارض: فرقهم... و من المجاز: ان هولاء لبذر سوء ای نسل سوء...».

باید دانست که طبقه‌بندی علوم بلاغی و تعیین حد و مرز این علوم به وسیلهٔ سکاکی متوفی به سال ۶۲۶ هجری قمری انجام یافته و او بوده است که حد و مرز علوم بلاغی را مشخص کرده و علوم بلاغی را به معانی، بیان و محسنات تقسیم کرده است و حال آنکه پیش از او، زمخشری علوم بلاغت را به دو قسم: معانی و بیان منقسم ساخته بود و آن دو را از علوم مختص به قرآن دانسته و گفته بوده است: کسی که بخواهد به اسرار قرآنی و نکات کلام ربانی، آگاه شود باید در دو علم مختص به قرآن یعنی، علم معانی و بیان تبحر پیدا کند «... ولا یغوص علی شییء من تلك الحقائق الارجل قد برع فی علمین مختصین بالقرآن و همان علم المعانی والبیان».[۴۲]

و حتی در نزد پیشینیان نیز، حد و مرز علوم بلاغی یعنی، معانی و بیان و بدیع مشخص نبوده، زیرا مثلاً امام بلاغت عبدالقاهر جرجانی ــ در کتاب «دلائل الاعجاز فی علم المعانی» بسیاری ازمباحث مربوط به علم بیان، از قبیل: مجاز، کنایه، استعاره و استعاره مکنیه را مورد بحث قرار داده و بالعکس در کتاب دیگرش به اسم «اسرار البلاغه فی علم البیان»، برخی مطالب مربوط به علم بدیع همچون، سجع، تجنیس، تطبیق و حسن تعلیل را مورد بحث قرار داده است. اینست که می‌گوییم: تا زمان سکاکی، حد و مرز علوم بلاغی مشخص نشده بوده و این ابویعقوب یوسف بن ابوبکر محمد بن علی سکاکی، متوفی به سال ۶۲۶ هجری قمری است که کتاب «مفتاح العلوم» را نوشت و بخش اول کتاب را به بحث از علم صرف اختصاص داد و در بخش دوم از علم نحو،

سخن گفته و در بخش سوم از دو علم معانی و بیان بحث کرد و سرانجام صنایع لفظی و معنوی را تحت عنوان «علم البدیع» مورد بحث قرار داد[۴۳].

سکاکی، در بخش علم بیان حد و مرز تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه را مشخص کرد و در مرحلهٔ نخست از تشبیه و در مرحله دوم، مجاز را جداگانه مورد بحث قرار داد و به تناسب از «حقیقت» هم سخن گفت و سپس به «مجاز لغوی» پرداخت و سرانجام، لبّ کلام را در بارهٔ مجاز بیان کرد و گفت[۴۴]: «و اعلم ان ارباب البلاغه و اصحاب الصیاغه للمعانی مطبقون علی ان المجاز ابلغ من الحقیقه...»

مجاز بنا به گفته سکاکی آنست که: در غیر معنای موضوع له خود استعمال شود با قرینه‌ای که مانع از ارادهٔ معنای حقیقی بشود.

سکاکی در تعریف مجاز، جنس و فصل منطقی قائل شده و در تعریف از آنها استفاده کرده و مثلاً گفته است[۴۵]: «و اما المجاز فهو الکلمه المستعملة فی غیر ماهی موضوعة له بالتحقیق استعمالا فی الغیر بالنسبة الی نوع حقیقتها مع قرینة مانعة عن ارادة معناها فی ذلک النوع». قید «بالتحقیق» از آن جهت است که استعاره ازتعریف خارج نشود و عبارت «استعمالا فی الغیر بالنسبة الی نوع حقیقتها» قیدی است تا که آنچه را اهل لغت بطور حقیقی در معنائی به کار می برند،خارج سازد.

اگر خوب دقت شود به این نتیجه می رسیم که تعریف سکاکی از مجاز که گفته است: «و اما المجاز فهو الکلمة المستعملة فی غیر ماهی موضوعة له...» با تعریفی که عبدالقاهر جرجانی از مجاز کرده و گفته است[۴۶]: «المجاز کل کلمة ارید بها گرفت وقعت له فی وضع الواضع لملاحظة بین الثانی والاول» تا اندازه‌ای نزدیک است.

پس از سکاکی، محمد بن عبدالرحمن معروف به: خطیب قزوینی، متوفی به

* اطلاق لفظ شمس بر روی زیبا، مجاز است، همان‌طوری که اطلاق لفظ دریا، بر مرد بخشنده نیز مجاز است، زیرا برای لفظ شمس یک مفهوم حقیقی است که همان ستارهٔ بزرگ معروف و درخشان است مفهوم دیگر شمس که روی زیبا و وجه ملیح است، مجازی می باشد. لفظ دریا نیز دارای دو مفهوم است که یک مفهوم آن، همان دریاست که بطور حقیقت است و دیگری مرد بخشنده است که معنای مجازی آنست و نمی توان گفت: این دو، دلالت یکسان است، زیرا اگر لفظ را بطور مطلق و بدون قرینه بکار بریم همان مفهوم اصلی و معنای حقیقی از آن، دریافت می شود و معنای مجازی بیشتر در اسالیب شعری و خطابی و صور بیانی به کار برده می شود.

سال ۷۳۹ هجری دربارهٔ «مجاز» گفته است[۴۷]: «والمجاز مفرد و مرکب، اما المفرد: فهو الکلمة المستعملة فی غیرها وضعت له فی اصطلاح التخاطب».

خطیب قزوینی، در این تعریف «کلمه» را به قید «مستعمله»، مقید کرده تا اولاً کلمهٔ مهمله از تعریف خارج شود و ثانیاً از کلمهٔ پیش از استعمال، احتراز جسته شود.

پس از خطیب قزوینی، سعدالدین تفتازانی، متوفی به سال ۷۹۱ هجری قمری که «تلخیص المفتاح» خطیب قزوینی را شرح کرده، در شرح مطول خود گفته است[۴۸]:

«مجاز» مصدر میمی است از «جازالمکان یجوزه» اذا تعداه یعنی این کلمه اجوف واوی است و متعدی است نه لازم. این کلمه بر وزن مفعل به کسر عین می باشد و حرکت واو به حرف ساکن پیش از آن داده شد و اعلال گردید و «مجاز» شد.[۴۹]

تفتازانی، سخن خطیب قزوینی را که گفته است: «فالمجاز مفرد و مرکب، اما المفرد: فهو الکلمة المستعملة فی غیرها وضعت له فی اصطلاح التخاطب». شرح کرده و افزوده است که «مجاز» به علاقه نیاز دارد. آنگاه تفتازانی اقسام مجاز را بیان کرده و مثلاً گفته است: کلمهٔ «اسد» اگر در معنای حیوان درندهٔ مخصوص به کار رود، حقیقت لغوی است و چنانچه به معنای مرد شجاع، استعمال کنیم، مجاز لغوی می باشد و نیز کلمهٔ «صلوة» را اگر اهل شرع در معنای نماز به کار برند، حقیقت شرعی و چنانچه در «دعاء» استعمال شود، مجاز شرعی خواهد بود.[۵۰]

سپس تفتازانی افزوده است اگر علاقهٔ میان معنای حقیقی و مجازی غیر از مشابهت، چیز دیگری باشد مانند استعمال «ید»، که برای عضو مخصوص وضع شده، در معنای «نعمت» به کار رود، آن را «مجاز مرسل» گویند و چنانچه علاقهٔ میان معنای حقیقی و مجازی، علاقهٔ مشابهت باشد، آن را استعاره دانند.

سپس تفتازانی به انواع علاقه ها پرداخته و آنها را به قرار زیر شرح داده است:

۱ ــ علاقهٔ جزء و کل، یعنی تسمیهٔ شییء به اسم جزء خود، یعنی لفظ موضوع برای جزء را در کل به کار برند مانند استعمال «عین» که به معنای عضو مخصوص است در کلمهٔ «بریئه» که به معنای شخص رقیب و دیده‌بان است، چه در شخص مراقب، چشم مورد توجه است، این را علاقهٔ جزئیت گویند.

٢ ــ نوع دیگر علاقه، تسمیهٔ شییء است به اسم کل یعنی عکس صورت نخستین مانند اطلاق «اصابع» بر «انامل» در آیهٔ: «...ویجعلون اصابعهم فی آذانهم من الصواعق...» ﻫ (سورهٔ بقره/ ١٩).

که «انمله» و نوک انگشتان، جزئی از «اصابع» است. این را علاقهٔ «کلیت» گویند.

٣ ــ نوع سوم، علاقهٔ سببیت، یعنی تسمیهٔ شیی است به اسم سبب مانند «رعینا الغیث»، یعنی «غیث = باران» که سبب روییدن گیاه است، در گیاه استعمال شده است.

٤ ــ نوع چهارم، تسمیهٔ شییء است به اسم مسبب مانند «امطرت السماء نباتاً» که در این عبارت منظور از نبات «باران» است که سبب روییدن نبات می شود و یا عبارات «ینزل لکم من السماء رزقا» که مراد از «رزق» در اینجا باران است که سبب وجود رزق می شود.

٥ ــ علاقهٔ ماکان مانند «و آتوا الیتامی اموالهم...» (سورهٔ نساء/ ٢). زمانی که باید مال یتیمان به آنان واگذار شود، ایشان بزرگ شده و دیگر یتیم نیستند ولی به اعتبار علاقهٔ «ما کان» به آنان یتیم اطلاق شده است. (سورهٔ یوسف/ ٣٦).

٦ ــ علاقهٔ ما یکون مانند «... قال احدهما انی ارانی أعصر خمرا...» یعنی من در خواب دیدم که خمر می فشرم (عصیری که در آینده خمر خواهد شد).

٧ ــ علاقهٔ محلیت یعنی تسمیهٔ شییء به اسم محلش مانند «فلیدع نادیه» (سورهٔ علق/ ١٧) «نادی» به معنای مجلس است ولی دراین آیه، اهل مجلس مورد نظر هستند، از باب تسمیهٔ «حالّ به اسم» محل.

٨ ــ علاقهٔ «حالیّت» یعنی تسمیهٔ محل به اسم «حالّ» مانند آیهٔ ««واما الذین ابیضّت وجوههم ففی رحمة الله هم فیها خالدون.» (سوره آل عمران/ ١٠٧) یعنی آنان که سفیدرو هستند، در رحمت خدایند یعنی در بهشتی خواهند بود که در آن، رحمت است.

٩ ــ علاقهٔ آلیّت، یعنی تسمیهٔ شیئی به اسم آلت مانند آیهٔ: «واجعل لی لسان

ﻫ یعنی: انگشتان خودرا ازترس صاعقه درگوش خودمی گذاشتند...

صدق فی الاخرین.» (سورهٔ شعراء/ ۸۳) که در اینجا منظور از لسان (= زبان) یاد خوب است که لسان در معنای ذکر جمیل به علاقهٔ آلیّت به کار رفته، زیرا زبان، آلت ذکر کردن و سخن گفتن است.[۵۱]



توضیحات و پاورقی‌ها

۱ ــ علاقه‌هایی که ممکن است میان معانی حقیقی و مجازی وجود داشته باشد بسیار است و مهم‌ترین آنها عبارتست از:

الف: علاقه کلیت و جزئیت مانند استعمال سر و ارادهٔ موی سر. در این مصراع جامی: «سپید شد چو درخت شکوفه دار سرم».

ب ــ علاقهٔ لازمیت و ملزومیت، مانند علاقهٔ میان آتش و گرمی آفتاب و نور آفتاب و امثال اینها و مانند علاقهٔ میان پای و پایداری، در این که گویند: «فلان را در دوستی پای نیست».

ج ــ علاقهٔ حالّ و محلّ مثل استعمال جهان و ارادهٔ جهانیان در شعر فردوسی:

«جهان انجمن شد بسر تخت اوی ... فرو مانده از فره بخت اوی»

د ــ علاقهٔ مشابهت. مثل استعمال سرو و ارادهٔ قامت موزون مانند:

«مانند به صنوبر، قد آن سرو سمنبر ... گر سوسن آزاد بود بار صنوبر»
(عنصری)

برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: دکتر ذبیح الله صفا: آیین سخن، از انتشارات امیرکبیر، ص ۳۵ و ۳۶ و نیز می‌توان به مآخذ زیر مراجعه شود:

الف: السید المرحوم احمد الهاشمی، جواهر البلاغة فی المعانی والبیان والبدیع، چاپ مصر ۱۳۸۳ هـ ــ ۱۹۶۳ م، ص ۲۹۰ تا ۳۰۱.

ب: سید نصرالله تقوی، هنجار گفتار، چاپخانهٔ مجلس، تهران، ۱۳۱۷، ص ۱۹۶.

ج: حسام العلماء آق اولی: درر الادب، انتشارات الهجره، ص ۱۵۷ ــ ۱۶۲.

۲ ــ رک: اسماعیل بن حماد الجوهری، الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۴ ها ــ ۱۹۸۴ م در ۶ مجلد + مقدمه ذیل کلمهٔ (جوز).

۳ ــ مؤلفان فاضل کتاب «الوسیط فی الادب العربی و تاریخه» در صفحه ۲۲۹، چاپ مصر، نوشته‌اند که کتاب «مجاز القرآن» ابوعبیده، نخستین کتابی است که دربارهٔ علوم بلاغی نوشته شده و این سخنی است نادرست، زیرا کتاب مزبور، تفسیر گونه‌ایست از کلمات عربی به سیاق علمای لغت و روش آنان. و شاید در زمان تألیف کتاب «الوسیط» کتاب مجاز القرآن ابوعبیده چاپ نشده بوده و نسخهٔ خطی کتاب نیز در دسترس مؤلفان فاضل کتاب نبوده و تنها نام «مجاز القرآن» مؤلفان فاضل، الشیخ احمد الاسکندرانی والشیخ مصطفی عنانی را به اشتباه انداخته و در نتیجه در صفحهٔ ۲۲۹، کتاب الوسیط نوشته‌اند: «و یظهر ان اول کتاب دوّن فی هذه العلوم، کان فی علم البیان و هو کتاب «مجاز القرآن لابی عبیده تلمیذ الخلیل.»

۴ ــ رک: ابوعبیده معمر بن المثنی، مجاز القرآن، تحقیق و تعلیق از: دکتر محمد فواد سزگین، الطبعه الثانیه، مکتبه الخانجی، دارالفکر، ۱۳۹۰ هـ ــ ۱۷۹۰ م، ص ۱ و ۲.

۵ ــ رک: مأخذ پیشین، ص ۲۰.

۶ ـ رک: همان مأخذ و همان صفحه.

۷ ـ رک: مقدمهٔ مجاز القرآن ص ۱۲.

۸ ـ رک: مأخذ پیشین، ص ۱۹۱.

۹ ـ رک: مأخذ پیشین، ۱۹۰

۱۰ ـ مأخذ پیشین، ص ۲۷۳.

۱۱ ـ رک: مأخذ پیشین، ص ۱۴۷.

۱۲ ـ رک: مأخذ پیشین، ص.

۱۳ ـ برای آگاهی بیشتر در این زمینه، رجوع شود به: مجاز القرآن صفحات ۳۲ و ۴۷ و ۳۸۴ که در تمام این موارد و بسیاری از موارد دیگر، ابوعبیده گفته: مجازه... یعنی تفسیر و معنای آن.

۱۴ ـ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: جاحظ، کتاب الحیوان، تحقیق از: فوزی عطوی بیروت، ۷ جزء در ۲ مجلد، الجزء الخامس، صفحات ۱۹۲ و ۱۹۳.

۱۵ ـ رک: ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه، تاویل مشکل القرآن، تحقیق از: السید احمد صقر، الطبعه الثانیه، ۱۳۹۳ ه ـ ۱۹۷۳ م، دارالتراث، القاهره ص ۲۰.

۱۶ ـ رک : مأخذ پیشین، ص ۱۳۴.

۱۷ ـ برای آگاهی بیشتر در این باره رجوع شود به: مأخذ پیشین، صفحات ۱۳۲ و ۱۳۳.

۱۸ ـ رک: مأخذ پیشین، ص ۲۰.

۱۹ ـ رک: الشریف الرضی، المجازات النبویه، تحقیق و شرح از دکتر: طه محمد الزینی، افست منشورات مکتبه بصیرتی، صفحات ۱۱۱ و ۱۱۲.

۲۰ ـ رک: مأخذ پیشین، ص ۲۴۲.

۲۱ ـ رک: الشریف الرضی، تلخیص البیان فی مجازات القرآن، تحقیق و مقدمه از: محمد عبدالغنی حسن، الطبعة الاولی، ۱۳۷۴ هـ ـ ۱۹۵۵ م، افست منشورات مکتبه بصیرتی ـ قم ص ۳۵۹.

۲۲ ـ رک: مأخذ پیشین، ص ۳۶۰.

۲۳ ـ رک: مأخذ پیشین، ص ۳۶۰.

۲۴ ـ رک: مأخذ پیشین، ص ۲۰۰.

۲۵ ـ رک: مأخذ پیشین، ص ۱۲۳.

۲۶ ـ رک: مأخذ پیشین، ص ۱۲۳.

۲۷ ـ رک: مأخذ پیشین، ص ۱۶۱.

۲۸ ـ رک: ابوالحسن عبدالجبار بن احمد، تنزیه القرآن عن المطاعن، بیروت، ص ۳۱۷.

۲۹ ـ رک: همان مأخذ و همان صفحه.

۳۰ ـ رک: مأخذ پیشین، ص ۱۹۰.

۳۱ ـ رک: ابوعلی الحسن بن رشیق قیروانی، العمدة فی محاسن الشعر و آدابه و نقده، تحقیق از: محمد محیی الدین عبدالحمید، دارالجیل، بیروت، الطبعة الرابعة ۱۹۷۹ دو جلد در یک مجلد ج ۱، ص ۲۶۸.

۳۲ ــ رک: الامام عبدالقاهر الجرجانی، اسرار البلاغه فی علم البیان، تحقیق و تعلیق از السید محمد رشید رضا، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۰۱ هـ ــ ۱۹۸۱ م، ص ۳۳۲.

۳۳ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مأخذ پیشین ص ۳۳۲ تا ص ۳۳۶.

۳۴ ــ رک: مأخذ پیشین، ص ۳۰۴.

۳۵ ــ رک: ابوالقاسم جارالله محمود بن‌عمر زمخشری، الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، بیروت ج ۱، ص ۳۵۴.

۳۶ ــ رک: همان مأخذ و همان صفحه.

۳۷ ــ رک: همان مأخذ ج ۳، ص ۱۳۶.

۳۸ ــ رک: جارالله ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری، اساس البلاغه، مطبعه دارالکتب المصریه بالقاهره در دو مجلد، ۱۳۴۱ هـ ۱۹۲۲ مقدمه ص ج ــ د.

۳۹ ــ رک: مأخذ پیشین ذیل کلمهٔ «ارض»، ص ۹.

۴۰ ــ رک: همان مأخذ ذیل کلمهٔ « أکل» ص ۱۷.

۴۱ ــ رک: همان مأخذ کلمهٔ «بذر»: ص ۳۸.

۴۲ ــ رک: کشاف، ص ۱۶.

۴۳ ــ رک: سکاکی، مفتاح العلوم، بیروت دارالکتب العلمیه، ص ۱۷۹.

۴۴ ــ رک: مأخذ پیشین ص ۱۷۵، و نیز برای آگاهی بیشتر در باب علم بیان و تشبیه ومجاز و استعاره و کنایه به صفحات ۱۴۰، ۱۵۰ تا ۱۵۵ و ۱۵۶ و ۱۶۹، مفتاح العلوم مراجعه شود.

۴۵ ــ رک: مأخذ پیشین، ص ۱۵۳.

۴۶ ــ رک: اسرار البلاغه، ص ۳۰۴.

۴۷ ــ رک: محمد بن عبدالرحمن الخطیب القزوینی: تلخیص المفتاح فی المعانی والبیان والبدیع، قم، مطبعة الامیر، ۱۳۶۳، ص ۲۶۳.

۴۸ ــ رک: سعد الدین تفتازانی، مطول، چاپ سنگی محمد کاظم، ص ۲۸۹.

۴۹ ــ برای آگاهی بیشتر می توان به «شروح التلخیص» چهار جلدی، افست قم، انتشارات کتابخانهٔ اسماعیلیان از روی چاپ قاهره ج ۴، ص ۲۰، مراجعه کرد.

۵۰ ــ برای آگاهی بیشتر در این زمینه، رجوع شود به: مطول ص ۲۸۹ و ۲۹۰.

۵۱ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ پیشین، ۲۹۱ و ۲۹۲.



بحثی دربارهٔ
کلمه بدیع

کلمهٔ «بدیع» از مادهٔ بدع‌الشی یبدعه بدعا می‌باشد یعنی ایجاد کرد وآغاز کرد و کلمهٔ «بدیع» و «بدع»: الشیء‌الذی یکون اولاً، یعنی چیز تازه، کاری که قبلاً نظیر نداشته است.

بدعت: هر چیز نوظهور. بدعت در دین یعنی چیزی که جزو دین نیست، به دین نسبت دادن و در آن وارد کردن. والبدعة: والحدث وما ابتدع من الدین بعد الا کمال.

وقتی می‌گویند: ابدعت‌الشیء: یعنی چیزی را اختراع کردم، نه برسبیل مثال و نمونه. یعنی: اخترعته لا علی مثال.

والبدیع: من اسماءالله تعالی لابداعه الاشیاء و أحداثه ایاها.

و نیز وقتی می‌گویند: ابدع‌الشاعر: یعنی شاعر شعرنوی آورد، خوب شعر گفت، بی نظیر شعر ساخت.[1]

ازمعانی گوناگون، چنین استنباط می شود که در کلمهٔ «بدیع» دو چیز هست:

الف: در چیزبدیع، نوآوری وتازگی باید وجود داشته باشد.

ب: درمفهوم چیزبدیع، براعت و غرابت هم باید باشد.

درقرآن مجید، کلمهٔ «بدیع» دوبار به کار رفته است:

۱. **بدیع‌السموات والارض و اذا قضی امرا فانما یقول له کن فیکون.*** (آیهٔ ۱۱۷ سورهٔ

* یعنی خدا آفرینندهٔ آسمانها و زمین است و چون ارادهٔ آفرینش کند، به محض آنکه گوید: موجود باش بفور
←

بقره).

۲. بدیع السموات والارض، آنّی یکون له ولدو لم تکن له صاحبة و خلق کل شیء و هو بکلّ شیء علیم.** (آیهٔ ۱۰۱ سورهٔ انعام).

در همین دو آیه نیز، مفهوم شگفتی و نوآوری و ظرافت که جلب توجه کند و اذهان را به خود متوجه سازد، در کلمهٔ «بدیع» وجود دارد، زیرا آفرینش آسمانها و زمین ابتداءاً و بطور آغازی، خود شگفت آور است و دلیلی است بر قدرت خدا و الوهیّت او.

اهل ادب هم، شعر و نثری را «بدیع» گویند که اعجاب آور باشد و مایهٔ شگفتی اذهان شود.

علم بدیع هم، در اصطلاح امروز، علمی است که از آرایشهای سخن فصیح بلیغ، بحث می‌کند. یعنی «علم یعرف به وجوه تحسین الکلام»[۲] و در واقع یکی از شاخه های علوم بلاغی، یعنی معانی، بیان و بدیع است.

تا روزگار سکاکی (متوفی به سال ۶۲۶ هجری) منظور از کلمهٔ «بدیع» تمام زیباییهای لفظی و معنوی بود، و کلمهٔ «بدیع» را تقریباً در مفهوم بلاغت و نقد علمی به کار می برده اند بدون اینکه، تقسیمات امروزی را در نظر داشته باشند.

سکاکی، نخستین کسی است که میان علوم بلاغی، تفاوت قائل شد و حد و مرز علوم سه گانه معانی، بیان و بدیع را مشخص و مباحث علم بیان را بر: تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه منحصر کرده و در علم «معانی» از مباحث جمله و آنچه که به جمله ارتباط پیدا می‌کند، بحث کرد و از انواع فنون بدیعی، تحت اسم «محسّنات» سخن گفت و آنها را به محسّنات لفظی و معنوی، منقسم ساخت[۳].

پس از سکاکی، خطیب قزوینی (متوفی به سال ۷۳۹ هجری) آنچه را که سکّاکی، محسّنات گفته بود، علم بدیع نامید و تقسیم‌بندی علوم بلاغی مشخص شد و اقسام آن معلوم گردید.

در صورتی که در دورهٔ نخستین خلافت عبّاسیان، شعرای نوآوری همچون:

→

موجود می شود.

** یعنی: خداست پدیدآورندهٔ آسمانها و زمین و چگونه وی را فرزند تواند بود، در صورتی که او را جفتی نیست و او همه چیز را آفریده و به همهٔ امور عالم و داناست.

بشاربن برد (متوفی به سال ۱۶۷ هجری)، اذهان را به طرائف و ظرائف و بدیعه های اشعار خود متوجه ساختند و در اشعار خود، طباق، جناس، تشبیه و استعاره به کار بردند و به ظرافت و زیبایی اشعارخود هم آگاه بودند ولی برای این بدایع، اصطلاحی وضع نکردند.

جاحظ (متوفی به سال ۲۵۵ هجری)، نخستین کسی است که کلمهٔ «بدیع» را تقریباً در مفهوم «بلاغت» و نقد علمی به کاربرده و دراین استعمال هم، ظرافت و نوآوری و تازگی را درنظر داشته و درنقد شعراشهب بن رمیله که گفته است:

هم ساعد الدهرالذی یتقی به و ما خیر کف لا تنوء بساعد

جاحظ، کلمهٔ «بدیع» را به کاربرده و گفته است[۴]:

«... و هذا الذی تسمیّه الرواة البدیع.»

و سپس جاحظ، افزوده است[۵] که: «والبدیع مقصور علی العرب، و من اجله فاقت لغتهم کل لغة واربت علی کل لسان.»

که منظور جاحظ، از «بدیع» تعابیر بلاغی بوده و رویهم‌رفته آنجا که جاحظ، از اشعار بدیع شاعرانی همچون کلثوم بن عمرو عتابی و منصور نمری و مسلم بن ولید، سخن گفته منظورش فنون بیانی بوده که امروزه از آنها بطور کلی تعبیربه «بلاغت» می شود، بدون اینکه بخواهد، تقسیمات امروزی بلاغت (معانی، بیان و بدیع) را در نظر داشته باشد.

همین جاحظ، در کتاب دیگرش به نام الحیوان با آنکه، موضوع اصلی بحث دربارهٔ علوم طبیعی است، ولی در جزء سوم کتاب که به گفتهٔ خود می خواهد آن را به اقسام شعر نادر و احادیث و سخنان خوشایند طباع، موشح گرداند. تا خواننده را خوش آید و درضمن تنوعی هم باشد، برخی از اشعارزیبا را تحت عنوان «و قطعة من البدیع قولهم»:

و قال الراجز فی البدیع المحمود:

من هذا البدیع المستحسن منه قول حجربن خالد بن مزید:

ذکر کرده است[۶] و معلوم می شود که کلمهٔ «بدیع» در روزگار جاحظ (نیمهٔ اول قرن سوم هجری) درزبان علما و نوشتهٔ نویسندگان و ادبا، در مفهوم معانی بدیع و عبارات شگفت‌آور خوشایند زیبا به کار می‌رفته است و منظور اصلی جاحظ، از کلمهٔ «بدیع» در

این اشعار، بیشتر استعاره و تشبیه است.

ابوالعباس مبرد (متوفی به سال ۲۸۵ هجری)، در کتاب الکامل، بابی را به تشبیهات، اختصاص داده[۷] است و انواع تشبیه و طرائف کلام زیبا را باز گفته و نمونه هایی آورده و سپس افزوده است که تشبیه عجیب و حسن و غریب و طریف و دیگر انواع و اقسام آن، همه از مقولهٔ «بدیع» است[۸].

خلاصه اینکه، مبرد، کلام نغز و شعر زیبا را «بدیع» دانسته است.

در این گفتار برآنیم که دربارهٔ تطور کلمهٔ «بدیع» بحث کنیم و دریابیم که از چه زمان و به وسیلهٔ چه کسی، اصطلاح جدید کلمهٔ «بدیع» بر صناعات ادبی و فنون بدیعی، اطلاق شده است و چنانچه بررسی خود را ادامه دهیم، می بینیم که: ابن قتیبه (متوفی به سال ۲۷۶ هجری)، نیز همچون معاصرانش: جاحظ و مبرد، منظورش از «بدیع» کلام زیبا و شعر مختار و برگزیده‌ای است که معنی و مفهوم شگفت‌آور خوشایند داشته باشد، زیرا ابن قتیبه، گفته است: «ان الشعر یختار و یحفظ لانه غریب فی معناه.»[۹]

و او شعری را لطیف‌المعانی می داند که صور بیانی و بدیعی اش فراوان باشد. البته ابن قتیبه، در تألیفات خود از فنونی که بعدها جزو علم بدیع و بیان شده، بحث کرده است.[۱۰]

و چنانچه سیر خود را ادامه دهیم و بررسی خود را دنبال کنیم، به خلیفهٔ عباسی، عبدالله بن معتز مقتول به سال ۲۹۶ هجری می رسیم که کتاب البدیع را به سال ۲۷۴ هجری نوشته است. ابن معتز، ضمن اینکه بسیاری از محاسن کلام و شعر همچون: التفات، اعنات، تجاهل العارف، تشبیه، تعریض، کنایه و مطابقه را بیان کرده ولی به اعتقاد وی «بدیع» پنج نوع است: استعاره، تجنیس، مطابقه، رد اعجاز کلام و مذهب کلامی.

ابن معتز، باب اول کتاب را به استعاره[۱۱]، اختصاص داده به صراحت گفته است: «الباب الاول من البدیع و هوالاستعاره».

و در باب دوم از تجنیس، سخن گفته است[۱۲] «الباب الثانی من البدیع و هوالتجنیس» و باب سوم را به مطابقه[۱۳]، و باب چهارم کتاب را به «رد اعجاز الکلام»[۱۴] و باب پنجم را به «مذهب کلامی»[۱۵] اختصاص داده است.

آنچه از کتاب البدیع ابن معتز نتیجه می شود این است که:

اولاً: وی نخستین کسی است که در فن بدیع کتاب، نوشته است. *

ثانیاً: مباحثی را که او در کتاب «البدیع» بحث کرد، مطالبی است که هم اکنون در حوزهٔ علم بلاغت است و شامل علم بیان و بدیع می شود.

ثالثاً: ابن معتز، واضع کلمهٔ «بدیع» به مفهوم جدید و امروزی است، زیرا او خود در آغاز کتاب، گفته است: در این کتاب، کلمات زیبا و عبارات شیوایی را که در قرآن مجید و احادیث رسول (ص) و گفتار صحابه و شاعران پیشین که نوآوران و محدثان، آن فنون را «بدیع» گویند، گرد آوردم.[۱۶]

رابعاً: ابن معتز به صراحت گفته است: فنون بدیعی فی نفسه، از جنبهٔ هنری از قدیم الایام در شعر شعراء بوده و شاعر بلیغ، بدون آگاهی از نام صنعت، هنرنمایی می‌کرده است. و این خود ذاتی وطبیعی شاعر و نویسنده و گوینده بوده است. لیکن این فنون در قرن سوم هجری، بیشتر جلوه گری کرد و نمایان تر شد.

و اینکه برخی برآنند که شعرایی همچون بشار، مسلم و ابونواس و پیروان آنان، مخترع فنون بدیعی هستند، سخنی است ناروا، بلکه فنون بدیعی از قدیم وجود داشته لیکن در اشعار اینان بیشتر به کار رفته است.

پس معلوم شد که در نظر ابن معتز، مفهوم کلمه «بدیع» فنون خمسه: استعاره، تجنیس، مطابقه، رد اعجاز کلام، مذهب کلامی بوده است. **

و چنانچه بخواهیم به سیر خود ادامه دهیم، باید بگوییم که پس از ابن معتز و کتاب البدیع او، قدامة بن جعفر (متوفی به سال ۳۳۷ هجری) کتاب نقدالشعر را نوشت و در نظر او، مدلول کلمه «بدیع» گسترش بیشتری یافت و در نظر او، علاوه بر فنون بدیعی موجود در کتب پیشینیان، فنون دیگری تحت عنوان «بدیع» در کتاب نقدالشعر او مورد بحث قرار گرفت[۱۷].

* البته پیش از ابن معتز، دیگران در ضمن تألیفات خود، مطالب بلاغی را گنجاندند و در ضمن مولفات شان از مسائل بلاغی، بحث کردند، لیکن ابن معتز بالاستقلال و جداگانه، کتابی دربارهٔ مسائل بلاغی نوشت و نام آن را «البدیع» گذاشت.

** جاحظ، علاوه بر فنون پنج گانه از «جودة الابتداء» و «جودة قطع الکلام» که در واقع، همان حسن المطلع و ←

پس از قدامه، نوبت به ابوهلال عسکری، متوفی به سال ۳۹۵ هجری رسید.

ابوهلال نیز در این زمینه، علاوه بر آنچه پیشینیان گفته بودند، هفت صنعت دیگر به نامهای: تشطیر، مجاوره، تطریز، مضاعفه، استشهاد، تلطف، مشتق...*** را در کتاب الصناعتین مورد بحث قرار داد[18].

در سیر خود به قرن پنجم هجری می رسیم و ابن رشیق قیروانی (متوفی به سال ٤٥٦ هجری)، نویسنده کتاب العمدة فی صناعة الشعر و نقده.

ابن رشیق، میان دو کلمه «مخترع» و «بدیع» تفاوت قائل شده و مخترع را شعری دانسته که نظیر و همانندی برای آن نباشد و گوینده ای نظیر آن، نگفته باشد.

لیکن «بدیع» در لغت به معنای جدید است و اصل کلمه در مورد ریسمان جدید به کار رفته است. بدین معنی که اگر ریسمان جدیدی بافته شود که تارهای آن، از تارهای ریسمان پیشین نباشد، بدان «حبل بدیع» گویند.

سپس کلمهٔ «بدیع» بطور مجاز دربارهٔ چیزهای نو و تازه و شگفت آور به کار رفته است[19].

ابن رشیق، در انواع فنون بدیعی، تصرفاتی کرده و نام برخی از فنون را تغییر داده و صنعت «ردالعجز علی الصدر» را «تصدیر» نامید ومعروف است که وی ٦٥ فن به فنون بدیعی افزوده است.[20]

ابن سنان خفاجی (متوفی به سال ٤٦٦ هجری)، در واقع دنباله رو قدامه بن جعفر است و کتاب سرّالفصاحه را در زمینهٔ علوم بلاغی نوشته و از مناسبات الفاظ با معانی سخن گفته و در واقع میان فنونی که به لفظ، ارتباط دارد و مسائلی که به معنی مرتبط است، تفاوت قائل شده[21] و این بحث، پایه و اساسی شده که بلاغیون متأخر، علوم بلاغی را، منقسم سازند.

ابن سنان، از ترصیع، جناس، مطابقه، مساوات، تمثیل، کنایه و مبالغه بحث کرده

→

حسن مقطع می باشد، بحث کرده است.

*** ابوهلال عسکری، پس از آنکه شرح ابواب شش گانهٔ فنون بدیعی را در شش فصل با امثله و شواهد بیان می‌کنند، سپس می نویسد: «وقد عرض لی بعد نظم هذه الانواع نوع آخر لم یذکره احد و سمیته المشتق و هوعلی وجهین... الصناعتین، ص ٤٤٨.

است و در بحث از این مطالب حد و مرزی برای سه علم: معانی، بیان و بدیع، قائل نشده و مانند پیشینیان مسائل را بطور اختلاط، بحث کرده و آن چنانکه هم اکنون حد و مرز این سه رشته از علوم مشخص شده و تفاوت آنها معلوم گشته، ابن سنان، فرقی نگذاشته است[۲۲].

امام بلاغت، عبدالقاهر جرجانی متوفی به سال (۴۷۱ هجری)، دو کتاب معروف به نامهای اسرارالبلاغه و دلائل الاعجاز از خود به یادگار گذاشته است. با مطالعهٔ این دو کتاب، معلوم می‌شود که مقصود وی، از کلمهٔ «بدیع» انواع مشترک فنون بدیعی است و «بدیع» در نظر عبدالقاهر، همان چیزی است که متأخران، معانی و بیان و بدیع می‌گویند.

منظور عبدالقاهر از «بدیع» تشبیه، استعاره، تمثیل و دیگر اقسام فنون ادبی یعنی تجنیس، حشو مفید، طباق، مجاز لغوی و عقلی و غیر اینها است[۲۳].

از مطالعهٔ دو کتاب وی، چنین استنباط می‌شود که در نظر عبدالقاهر، فصاحت بیان، بلاغت، براعت، همان چیزهایی است که بدانها ابداع و بدیع گویند و در واقع اینها الفاظی هستند که معنای واحد دارند و متقارب المعنی می‌باشند[۲۴].

اسامة بن منقذ (متوفی به سال ۵۸۴ هجری) کلمهٔ «بدیع» را همچون پیشینیان بطور عام به کار برده و در کتاب خود به اسم «البدیع فی نقد الشعر» از نود و پنج نوع فنون بدیعی، بحث کرده و استعاره و کنایه و اطناب و مساوات را هم جزو فنون بدیعی شمرده و در نظر او «بدیع» یعنی آنچه که ابتکاری باشد و جدید و معنی و مفهوم را به روشنی به خواننده بفهماند و از لحاظ لفظ هم زیبا بوده و حلاوت داشته باشد.

کتاب وی علاوه بر اینکه نود و پنج فن از فنون بلاغی را مورد بحث قرار داده، از محاسن و عیوب شعر شعراء نیز سخن گفته است و خود نیز به صراحت گفته است که آنچه در کتاب البدیع ابن معتز و کتاب الحالی والمحاضرة حاتمی و کتاب الصناعتین عسکری و کتاب اللمع عجمی و کتاب العمدة ابن رشیق بود، گرد آوردم و بهترین مطالب و نیکوترین امثله را برگزیدم تا خوانندگان را از خواندن کتب مزبور بی‌نیاز گردانم. البته برای آنان فضیلت ابتداع هست و برای من، فضیلت اتباع[۲۵].

یادداشتها

۱ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم بن منظور، لسان‌العرب، بیروت، ذیل مادهٔ «بدع» و نیز رجوع شود به: شیخ مجدالدین محمد بن یعقوب فیروزآبادی، قاموس‌المحیط، بیروت، دارالفکر ۱۳۹۸ هـ ــ ۱۹۷۸ م ج ۳ ص ۳ و ۴ ذیل مادهٔ «البدیع».

۲ ــ رک: سعدالدین تفتازانی، مطول، چاپ قم منشورات مکتبه الداوری،ص ۴۱۶.

۳ ــ رک: ابویعقوب یوسف بن ابی بکر محمد بن علی سکاکی، مفتاح العلوم، مصر،ص ۱۷۹.

۴ ــ رک: ابوعثمان عمروبن بحر جاحظ، البیان والتبیین، تحقیق و شرح از: عبدالسلام محمد هارون، مکتبة الخانجی بمصر، الطبعة الرابعة ج ۴ ص ۵۵.

۵ ــ رک: مأخذ سابق، همان جلد و همان صفحه.

۶ ــ رک: ابوعثمان عمروبن بحر جاحظ، الحیوان، تحقیق از: فوزی عطوی، الطبعة الثانیة ۱۳۹۷ هـ ــ ۱۹۷۸ م، بیروت، جزء سوم ص ۴۱۸ و ۴۱۹.

۷ ــ رک: ابوالعباس محمد بن یزید المبرّد، الکامل، تحقیق از: محمد ابوالفضل ابراهیم، مطبعة نهضة مصر، الفجّالة، قاهره، بدون تاریخ چاپ ج ۳ ص ۳۲ به بعد.

۸ ــ رک: مأخذ پیشین ج ۳ ص ۴۵ به بعد.

۹ ــ رک: ابن قتیبه، الشعر والشعراء، تحقیق و شرح از: احمد محمد شاکر ۱۳۸۶ هـ ــ ۱۹۶۶ م دارالمعارف مصر، ج ۱ ص ۸۴.

۱۰ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: ابن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، شرح ونشر از: السید احمد صقر، دارالتراث، قاهره، الطبعة الثانیة ۱۳۹۳ هـ ــ ۱۹۷۳ م

صفحات ۱۳۴ ــ ۱۰۳ = مجاز

صفحات ۱۸۴ ــ ۱۳۵ = استعاره

صفحات ۲۰۹ ــ ۱۸۵ = مقلوب

صفحات ۲۵۵ ــ ۲۳۲ = تکرار کلام

صفحات ۲۷۴ ــ ۲۵۶ = کنایه و تعریض

۱۱ ــ رک: عبدالله بن المعتز، البدیع، تحقیق از: کراتشقوفسکی، افست بغداد، طبعة ثانیة، ۱۳۹۹ هـ = ۱۹۷۹ م ص ۳.

۱۲ ــ رک: مأخذ سابق ص ۲۵.

۱۳ ــ رک: مأخذ پیشین ص ۳۶.

۱۴ ــ رک: مأخذ سابق ص ۴۷.

۱۵ ــ رک: مأخذ پیشین ص ۵۳.

۱۶ ــ رک: مأخذ سابق ص ۱.

۱۷ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: قدامه بن جعفر، نقدالشعر، تصحیح از س. أ. بونیباکر مطبعة بریل، لیدن، بدون تاریخ چاپ. صفحات: صنعت تقسیم، ص ۷، ترصیع، ص ۱٤، مقابله، ص ۷۲، تفسیر، ص ۷۳، مساوات، ص ۸٤، توشیح، ص ۹۶، ایغال، ص ۶۷.

۱۸ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل عسکری، کتاب الصناعتین تحقیق از: علی محمد البجاوی ــ محمد ابوالفضل ابراهیم، مطبعة عیسی البابی الحلبی و شرکاه، مصر، بدون تاریخ چاپ صفحات: تشطیر ص ٤۲۸، مجاوره ص ٤۳۱، تطریز ص ٤٤۳، مضاعفه ص ٤٤۱، استشهاد ص ٤۳٤، تلطف ص ٤٤۵، مشتق ص ٤٤۸.

۱۹ ــ رک: ابوعلی حسن بن رشیق قیروانی، العمدة فی محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقیق و تعلیق از: محمد محیی الدین عبدالحمید، دارالجیل، بیروت، الطبعة الرابعة ۱۹۷۲ م دو جلد در یک مجلد ج ۱ ص ۲۶۵.

۲۰ ــ رک: شروح التلخیص، افست کتابخانه اسماعیلیان از روی چاپ مصر ج ٤ ص ٤۶۷ برای مزید اطلاع، اصل نوشته بهاءالدین سبکی را در «عروس الافراح فی شرح تلخیص المفتاح» که در جلد چهارم صفحه ٤۶۷ «شروح التلخیص» می‌باشد، نقل می‌کنیم:

«اعلم ان انواع البدیع کثیرة وقد صنف فیها و اول من اخترع ذلک عبدالله بن المعتز و جمع منها سبعه عشر نوعا... و عاصره قدامة الکاتب فجمع منها عشرین نوعا تواردا منها علی سبعة فکان جملة مازاده ثلاثة عشر فتکامل بها ثلاثون نوعا ثم تتبعها الناس فجمع ابوهلال العسکری سبعة و ثلاثین ثم جمع ابن رشیق القیروانی مثلها و اضاف الیها خمسة وستین بابا من الشعر...».

۲۱ ــ رک: ابومحمد عبدالله بن محمد بن سعید بن سنان الخفاجی، سرالفصاحه، شرح و تصحیح از: عبدالمتعال الصعیدی ۱۳۸۹ ﻫ ــ ۱۹۶۹ مکتبة و مطبعة محمد علی صبیح و اولاده ص ۲۲۵.

۲۲ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: الصناعتین، ذیل صفحات: جناس وترصیع ص ۱۸۲، مطابقه ص ۱۸۸، مساوات ص ۲۱۰، تمثیل ص ۲۶۷، مبالغه ص ۲۶۵، کنایه ص ۲۲۳.

۲۳ ــ رک: امام عبدالقاهر جرجانی، اسرارالبلاغه فی علم البیان، تحقیق السید محمد رشید رضا، بیروت ۱٤۰۱ ﻫ ــ ۱۹۸۱م ص ۵ و ۶.

۲٤ ــ رک: امام عبدالقاهر جرجانی، دلائل الاعجاز فی علم المعانی، تعلیق السید محمد رشید رضا، مکتبة القاهرة ۱۳۸۱ ﻫ ــ ۱۹۶۱ م ص ۲۰.

۲۵ ــ رک: اسامة بن منقذ، البدیع فی نقدالشعر، تحقیق از: دکتر احمد احمد بدوی ــ دکتر حامد عبدالمجید، مصر مکتبة و مطبعة مصطفی البابی الحلبی و اولاده ص ۱۱ ــ ۸.



بلاغت در شعر ناصر خسرو

گُمَیْت سخن را ضمیر است میدان
سوارش چه چیز است جان سخندان
خرد را عِنان ساز و اندیشه را زین
بر اسب زبان اندرین پهن میدان
به میدان دین اندر اسب سخن را
اگر خوب چابک سواری بگردان
سواران تازنده را نیک بنگر
درین پهن میدان ز تازی و دهقان

دیوان ناصر خسرو ص ۳۱۸

موضوع سخن، بلاغت در شعر ناصر خسرو است برای روشن شدن مطلب مقدمةً می‌گویم: در عبارات گاه تفاوتهای نهانی وجود دارد که نه تنها بر عامهٔ مردم روشن نیست بلکه خواص و اهل اطلاع نیز گاه آن تفاوتها و رموز سخن را بخوبی درک نمی‌کنند. مثلاً سه جملهٔ «علیٌّ قائمٌ» و «انَّ علیّاً قائم» و «ان علیّاً لَقائمٌ» را برخی تصوّر می‌کنند که یک معنی و یک مفهوم دارد، در صورتی که چنین نیست؛ زیرا «علیٌّ قائم» اخبار است از قیام علی و «انَّ علیّا قائم» پاسخ است برای سؤال سائلی و «انَّ علیاً لقائم» در پاسخ منکری که قیام علی را منکر است، گفته می‌شود[1]. حتی می‌توان گفت: نحوهٔ تلفظ کلمات در

جمله های مختلف یکسان نیست و آهنگ صدا در تلفظ کلمات فرق می‌کند.

پس بکار بردن کلمات به شیوه‌های گوناگون به یک معنی نیست و آدمی نیز سعی می‌کند که معنای واحد را به طرق گوناگون بازگو کند[۲] تا طبعاً شنونده را خوشتر آید. و در اذهان بیشتر اثر کند و روی همین اصل است که گوینده می خواهد به طُرق مختلف که مناسب با مقصود است سخن بگوید.

اکنون باید مفهوم بلاغت را، آن‌طور که علمای این فن، بیان کرده‌اند، بررسی کنیم و نتیجه بگیریم که در شعر ناصر خسرو تا چه اندازه بلاغت وجود دارد.

صحار بن عیاش العبدی از بُلَغای قرن اوّل هجری است که معاویه فصاحت او را می ستوده است. وقتی مفهوم بلاغت را معاویه از او می پرسد صحار پاسخ می دهد که: «بلاغت ایجاز است»[۳] و ناصر خسرو در اشعار خود به این نکته توجه کرده است و در اشعارش گاه معنی و مقصودی را در کوتاهترین لفظ و کمترین عبارت که رسانندهٔ مقصود نیز هست، بیان کرده است.

جاحظ در البیان والتبیین ج ۱ ص ۱۱۵ از قول اسحاق بن حسّان بن قوهی می‌گوید که: «ابن مقفع اِکثارِ بدونِ لغزش و اطالهٔ بدونِ املال را جزء بلاغت می شمرد» بدین معنی که ابن مقفّع ایرانی کلامی را بلیغ می داند که گوینده بهتر بتواند، در آغاز کلام نیاز خود را برآورد و ما فی الضمیر خود را به خواننده بفهماند و به اعتقادِ ابن مقفع ایجاز و اطناب هریک مقامی دارد یعنی آنجا که سخن اقتضای ایجاز را دارد نباید کلام را مطنب آورد و آنجا که باید گوینده به اطناب سخن گوید نباید کلام را موجز آورد.

اشعار ناصر خسرو که بیشتر اندرزی و مَرامی است و یا فلسفی و کلامی ازین خصیصه به نحو کامل برخوردار است؛ زیرا آنجا که شعرش جنبهٔ دعوت مذهبی دارد، به اشعارش رنگ مذهب داده و به اقتضای مقام یک سلسله مواعظ و حکم به خواننده می آموزد و کلام را مطنب می‌آورد و آن گاه که می خواهد سخنانش با ادلّهٔ منطقی همراه باشد و از فلسفه و کلام سخن بگوید، کلام را موجز بیان می‌کند.

جعفر بن یحیی[۴] مفهوم بلاغت را در این می داند که لفظ به معنی طوری محیط باشد که از تمام اطراف آن را احاطه کند به طوری که نتیجهٔ روشن باشد و کلمات دقیقاً برگزیده شود، به طریقی که از آن کلمات، مفهوم مشترکی درک نگردد و تکلُّف و تعقُّدی

که به شرح و تفسیر نیاز دارد، نداشته باشد. تعبیر جعفر بن یحیی از بلاغت، همان تعبیری است که اصمعی از شخص بلیغ می‌کند[۵]. جاحظ از قول عتّابی، آن کس را بلیغ می‌داند که بتواند نیاز و درخواست باطنیش را بدون تکرار و لکنت و کمک از چیز دیگر بگوید. و در جای دیگر جاحظ[۷]، گفتار عتّابی را در مورد معنی و مفهوم بلاغت و شخص بلیغ به خوبی توضیح می‌دهد و معتقد است: آن کس که بتواند نیاز خود را طبق موازین کلام فصحای عرب بیان کند و به شنونده اش مطالب را به خوبی بفهماند، بلیغ است.

از مطالعهٔ اشعار ناصرخسرو می بینیم که وی، معانی اخلاقی را بسیار خوب پرورانده است و حتی بعضی از توصیفاتِ او در مقدّماتِ قصائد نیز وسیله ای است برای بیان مقاصدِ اخلاقی مثلاً در قصیدهٔ وصف بهار که می‌گوید[۸]:

چند گویی که چو هنگام بهار آیـد گـل بیارایـد و بادام به بار آیـد

پس از چند بیت در توصیف بهار به اصل مطلب که بی اعتباری دنیاست می پردازد و می‌گوید:

شصت بار آمـده نوروز مرا مهمـان جز همان نیست اگر ششصد بار آیـد

و حتی چون منظورش در اصل بی اعتباری دنیاست، پیش از این بیت، آمدن بهار و خوش‌گذرانیها را بیهوده می‌داند و نکوهش می‌کند و می‌گوید[۹]:

این‌چنیـن بیهده‌هـا نیز مگو با من که مـرا از سخن بیهـده عار آیـد

از دیر باز میان علمای بلاغی، این مسأله که آیا ارزش لفظ بیشتر است و یا اهمیت معنی، مورد بحث بوده است.

ابن قتیبه متوفّی به سال ۲۷۶هـ. که درکتاب «تأویل مشکل القرآن» از مباحث گوناگون علوم بلاغی بحث می‌کند[۱۰]، درکتاب دیگرش به نام «الشعر والشعراء»[۱۱] ارزش لفظ و معنی را در بلاغت یکسان می‌داند و همین عقیده را، ابی هلال عسکری متوفّی به سال ۳۹۵هـ. در کتاب الصناعتین[۱۲] ابراز می‌دارد و می‌گوید:

«الفاظ همچون اعضاء بدن و معانی همچون روح هستند، اگر لفظی پس و پیش شود و صورت بهم بخورد، معنی نیز دگرگون خواهد شد». ابوهلال عسکری، معنی و لفظ را ملازم یکدیگر می‌داند و معتقد است که معنی بدون لفظ و لفظ بدون معنی نمی شود و این دو ملازم یکدیگرند، همانطورکه جسد وروح با یکدیگر ارتباط دارند و بدون یکدیگر تحقّق نمی یابند.

قدامـة بن جعفر متوفّی به سال ۳۲۷هـ. نیز در کتاب نقدالشعـر[۱۳] به مساوات لفظ و

معنی اعتقاد دارد و می‌گوید که لفظ باید برابر معنی باشد و از آن کمتر و زیادتر نباشد و مفهوم بلاغت را نیز در همین می داند.

خوشبختانه در شعر ناصر خسرو، این نکته به خوبی رعایت شده است و قصائد پرطنطنه و باشکوه ناصر خسرو چون مولود احساس و عاطفه نیست بلکه به تعقّل و استدلال و استدراک ارتباط دارد، هنر شاعری او بیشتر معطوف به جانب لفظ نیست تا بتوان گفت که شاعر درازنویسی بی حاصل کرده و به اصطلاح اطنابِ مُمل مرتکب شده است و نیز شاعر تا آن اندازه که در ذهن خود معنی داشته است، لفظ نیز آورده است و مرتکب ایجازِ مخلّ نیز نشده است و بهر حال شاعر ما با نظمِ منطقی خاص خود، برای هر معنی همان لفظ که مورد احتیاج بوده، آورده است و به همان مقداری که لفظ لازم داشته، نه بیشتر و نه کمتر آورده است.

عبدالله بن معتزّ که نخستین کسی است که در بدیع کتاب نوشته و فنون گوناگون این فنّ را مدوّن ساخته است و در سال ۲۷۴ هـ. کتاب البدیع را نوشته است، استعاره را از ارکان اساسی فنون بلاغت دانسته و نخستین باب کتاب (البدیع) را به استعاره اختصاص داده است[۱۴].

در شعر ناصر خسرو استعاره هایی وجود دارد که بسیار قابل توجّه است مثلاً در این شعر، در توصیف کوه که مشبه به ذکر شده و مشبه آورده نشده است و استعارهٔ مصرحه است توجه شود:

همان اشتر که پوشیدش بدیبا باد نوروزی
خزانی باد پنهان کرد، در محلوج کوهانش[۱۵]

یا این شعر که شاعر ابر را به کوه گردنده‌ای تشبیه کرده و مشبه ذکر نشده و فقط مشبه به آورده شده است و استعارهٔ مصرحه نیز می باشد:

یکی گردنده کوهی برشد از دریا سوی هامون
که جز کافورو مروارید و گوهر نیست در کانش[۱۶]

در این شعر ملایمات مستعارله و مستعارمنه آورده شده است و باصطلاح، استعاره مجرده و مرشّحه می‌باشد؛ زیرا می دانیم استعاره به اعتبار ذکر ملایم طرفین و نیاوردن ملایم، چند جور است. بدین معنی که اگر ملایمات مستعار له ذکر شود آن را استعارهٔ

مجرده خوانند مانند: درخت کهن میوهٔ تازه داشت[۱۷].

و اگر ملایمات مستعارمنه ذکر شود آن را استعارهٔ مرشّحه گویند، مانند:

ماندهام در بحر حیرت زای طوفان دست گیر
راه ده تا سوی خود زین بحر پهناور مرا[۱۸]

ابوالحسن محمد بن احمدبن طباطبای علوی معروف به ابن طباطبا متوفی به سال ۳۲۲ هـ . در کتاب عیارالشعر، تشبیه را جوهر و لُبّ شعر می داند و می دانیم که در شعر ناصر خسرو تشبیهات فراوان و اقسام گوناگون تشبیه وجود دارد که حائز اهمیت است. مثلاً در این شعر زادنِ ستارگان را از تاریکی شب به گونهٔ زادهشدن ثواب از عقاب همانند کرده است و این خود تشبیه محسوس است به معقول:

زادن ایشان ز تو ای گنده پیر
هست شگفتی چوثواب ازعقاب[۲۰]

ناصر خسرو در وصف خزان قصیده‌ای دارد که قافیهٔ مشکل انتخاب کرده است و آغاز قصیده اینست:

چون گشت جهان را دگر احوال عیانیش؟
زیرا که بگسترد جهان راز نهانیش[۲۱]

ولی تشبیهات و استعارات این قصیده، در حد بلاغت است.

مثلاً در این شعر که می‌گوید:

بنگر به ستاره که بتازد سپس دیو
چون زرّ گدازنده که بر قیر چکانیش

تشبیهی است که وجه شبه آن تخییلی است و در هیچ یک از طرفین تشبیه (مشبه و مشبه به) موجود نیست مگر صورت خیالی آن. و نیز در این شعر هم که می‌گوید:

صبح را بنگر پس پروین بدان مانَد درست
کز پسِ سیمین تذروی بسُدّین عنقاستی[۲۲]

تشبیه خیالی که طرفین تشبیه مرکب است، بکار برده است.

در شعر ناصر خسرو، تشبیه هیئت به هیئت که تشبیه هریک از اجزاء این دو نیز به یکدیگر صحیح است، فراوان می توان دید، به این نمونه ها توجه شود:

گریزان شب و تیغ خورشید یازان

چو عمرو لعین از خداوند قنبر[۲۳]

یا این شعر:

گهی ابر تاری و خورشید رخشان

چو تیغ علی بود در کفِّ کافر[۲۴]

یا این شعر:

گل سرخ نو گفته بر بار گویی

برون کرده حُوری سر از سبز چادر[۲۵]

در شعر ناصر خسرو، تشبیهی که وجه شبه آن مرکب عقلی است، فراوان دیده می شود، نظیر این قطعه:

مردم سفله بسان گرسنه گربه

گاه بنالد بزار و گاه بچّرد

تاش همی خوار داری و ندهی چیز

از تو چو فرزند مهربانت نبرّد

راست که چیزی بدست کرد و قوی گشت

گر تو به وی بنگری چو شیر بغرّد[۲۶]

که وجه شبه در این قطعه تملّق و چاپلوسی است در حال احتیاج و تکبّر وتنمّر است در حال استغناء

ناصر خسرو در قصیدهٔ دیگرش، در وصف پاییز، تشبیهات بدیع آورده و همانطور که علمای بلاغت در غَرَضِ از تشبیه گفته اند که گاهی غرض از تشبیه عاید مشبه است و غرض بیان مقدار حال مشبه است، در این شعر منظور نظرش بوده که گفته است.

و آن ابر همچو کلبهٔ ندافان اکنون چو گنج لؤلؤ مکنونست[۲۷]

که منظور از تشبیه ابر به کلبهٔ ندّاف و گنج لولو، کثرت برف و باران است.

در اشعار ناصر خسرو، تشبیه معقول به معقول فراوان دیده می شود؛ زیرا جنبهٔ دعوت مذهبی او، به اشعارش رنگ مذهب داده و یک سلسله مواعظ و حکم در شعرش هست و از طرفی وجود ذهنِ علمی در ناصر خسرو، سبب شده که سخنان او با ادلّهٔ

منطقی همراه باشد، اینست که تشبیهات معقول به معقول هم فراوان دارد مثلاً در این اشعار:

دیو جهلت را به پند من ببند   پند شاید دیو جهلت را طناب
بر فلک باید شدن از راه پند   ای برادر چون دُعای مستجاب[۲۸]

که می خواهد بگوید: دیو نادانی را به وسیلهٔ طناب پند باید بست، آن گاه برای انسان بر فلک رفتن و به بالا شدن را که به دعای مستجاب مانند می‌کند، آرزو می نماید.

در شعر ناصر خسرو، تشبیه محسوس به معقول نیز فراوان است مثلاً در این شعر:

خورشید فاطمی شد و به قوّت   برگشت و از نشیب به بالا شد[۲۹]

بلاغت شعر او در این است که: اوج گرفتن خورشید را در بهار به کارِ فاطمیان مانند می‌کند نه پیشرفت کار فاطمیان را به اوج گرفتنِ خورشید. و سپس در همین قصیده می‌گوید:

افزون گرفت روز چو دین و شب   ناقص چو کفر و تیره چو سودا شد[۳۰]

که تشبیه محسوس است به معقول.

در جای دیگر، ناصر خسرو، نوروز را نسبت به جهان، به توبه همانند می‌کند که آنچه را زمستان گناهکار انجام داده بود، از میان می برد.

نوروز توبه بود جهان را کزو چنین
هر بد که کرده بود زمستان هبا شده است[۳۱]

ابن طباطبا، علاوه بر این که علت حسن شعر را قبول فهم و اذهان می داند، برای زیبایی شعر و پذیرش در اذهان و تأثیر آن در قلوب، مسألهٔ موافق بودن شعر را با حال و موقعیت نیز طرح می‌کند[۳۲] و اعتقاد دارد که: سخنی در اذهان و عقول اثر می‌کند که با اوضاع و احوالی که ایجاب می‌کند، مطابقت داشته باشد و آن رابلاغت گویند و سخن ناصر خسرو از چنین خصیصه ای برخوردار است.

ناصر خسرو به علت توجّهش به قرآن و آگاهی خاصی که از قرآن داشته است، از مجازها و تشبیهات قرآن خوب استفاده کرده است مثلاً در این شعر:

چونست بار شاخ و سمن پروین   که ماه نو خمیده چو عرجونست[۳۳]

ماه نو به عرجون (چوب خوشهٔ خرمای) خمیده همانند شده است و این تشبیه از

آیهٔ ۴۰ سورهٔ یس (= ۳۶) گرفته شده است[۳۴].

و نیز درین شعر:

گفتهٔ دانا چو ماه نو به فزونست
گفتهٔ نادان چنان کهن شده عُرجون[۳۵]

سخن دانا را به ماه نو در حال فزونی و گفتهٔ نادان را بمانند عُرجونِ کهن شده همانند کرده است.

در شعر ناصر خسرو، تلمیح هم فراوان است مثلاً در این اشعار که می‌گوید:

ای که ندانی تو همی قدر شب — سورهٔ واللیل بخوان از کتاب
قدرشب اندرشب قدر است و بس — بر خوان از سوره و معنی بیاب[۳۶]

قاضی عبدالجبار معتزلی متوفّی به سال ۴۱۵ هـ. قاضی القضاة آل بویه و نویسندهٔ کتاب (**المغنی فی ابواب التوحید والعدل**) که مجلد شانزدهم آن در اعجاز قرآن است، در مورد فصاحت که چرا کلامی فصیح است و چرا سخنی بر سخن دیگر رجحان دارد، همان عقیدهٔ استاد خود، ابوهاشم جُبّائی را بیان می‌کند که می‌گوید:

«کلام را به جهت جزالت لفظ و خوبی معنایش فصیح گویند؛ زیرا اگر لفظ جزیل و معنی رکیک باشد، کلام فصیح نیست، بنابراین لازمست که هر دو جنبه را دارا و جامع هر دو چیز باشد تا بتوان آن را فصیح دانست»[۳۹].

منتهی قاضی عبدالجبار دقیق‌النظر، نظریهٔ استاد خود، جُبّائی را بهتر بیان می‌کند و نقص آن را برطرف می‌کند و می‌گوید:

«استاد جبائی، صورت ترکیبی کلام را من حیث المجموع در نظر نگرفته و به این مسأله که از مسائل اساسی بلاغت است توجه نکرده و لذا خود می‌گوید: فصاحت تنها به لفظ و معنی ارتباط ندارد بلکه در صورت ترکیبی کلام و ضَم کلام است به طریقهٔ مخصوص وهمین عقیدهٔ عبدالجبار معتزلی را پس از او عبدالقاهر جرجانی، بیان می‌کند[۴۰].

در نظر عبدالجبار برای لفظ چندان اهمیتی نیست؛ زیرا ممکن است لفظی در جایی از جای دیگر فصیح‌تر باشد[۴۱] که عبدالقاهر جرجانی هم چنین سخن را در فصلی که از تفاوت میان حروف منظومه و کلم منظومه نوشته است، بیان می‌کند[۴۲].

از تمام این سخنان معلوم می شود که: اهمیّتِ کلمه در ارتباط آن با دیگر کلمات مجاور است. و خلاصهٔ نظر عبدالجبار این است که: در فصاحت و بلاغت فقط کیفیت ترکیب اهمیت دارد و این همان سخنی است که عبدالقاهر بیان می‌کند و می‌گوید:

«علت برتری کلامی بر کلامِ دیگر، در کیفیت ایراد و طریق ادای آن است.»[۴۳].

اگر در شعر ناصرخسرو دقت شود، ملاحظه خواهیم کرد که شعر او از این خصیصه نیز بی نصیب نمانده است و کیفیت ترکیب کلمات و طریق ادای آن به طریقی است که به شعر شاعر ما برجستگیِ خاصّی داده است.

ابن رشیق قیروانی، متوفی به سال ٤٦٣ هـ. بنا به عقیدهٔ ابن خلکان و یا متوفّٰی به سال ٤٥٦ هـ. بنا به عقیدهٔ یاقوت[۴۴]، عناصر تشکیل‌دهندهٔ شعر را، لفظ، وزن، معنی و قافیه می داند[۴۵] و معتقد است که شعر بر چهار پایهٔ: مدح، هجاء، نسیب[۴۶] و رثاء بنا شده است[۴۷]. ابن رشیق در باب نوزدهم کتاب خود[۴۸]، نوشته است:

«لفظ همچون جسم است و معنی همچون روحی برای جسم و لفظ و معنی از یکدیگر جدا نیستند و همانند ظرف و مظروفند».

ابن رشیق به مجاز اهمیتی داده است و آن را ابلغ از حقیقت دانسته است[۴۹] و تشبیه را از انواع مجاز شمرده و استعاره را از عالی ترین نوع مجاز دانسته و گفته است که در فنون شعری چیزی شگفت‌آورتر و خوش‌آیندتر از استعاره نیست[۵۰]. که اگر شعر ناصر خسرو را با نظر ابن رشیق بسنجیم، به این نتیجه می رسیم که: در شعر او مَجاز و استعاره فراوان وجود دارد.

ابن سنان خَفاجی متوفّٰی به سال ٤٦٦ هـ. نویسندهٔ کتاب **سرّالفصاحة**، شاید نخستین کس باشد که به تفاوتِ میان فصاحت و بلاغت اشاره کرده است، او معتقد است که: فصاحت خاص الفاظ و بلاغت در الفاظ و معانی مشترک است و روی همین اصل است که می‌گوید[۵۱]: «کان کل کلام بلیغ فصیحاً ولم یکن کل فصیح بلیغاً».

عبدالقاهر جرجانی که فقیه شافعی و متکلم اشعری بوده است و در نحو نیز کتاب عوامل صدگانه نوشته، در تاریخ بلاغت عربی، مقام والایی دارد و شهرت عمده‌اش به

واسطهٔ دو کتاب **دلائل الاعجاز** و **اسرارالبلاغه** است که همچون دریایی هستند که نهرها از آن منشعب می شود و تشنگان این وادی را سیرآب می‌کند.

عبدالقاهر فصاحت را تنها مربوط به لفظ و یا معنی نمی داند، بلکه به اسلوب و خصائص و کیفیاتِ کلّی و نظمِ کلامی مربوط می داند[۵۲].

عبدالقاهر معتقد است که منشا و اصل فصاحت و بلاغت لفظ نیست بلکه کیفیت واقع شدن لفظ در جمله هاست که کلامی را فصیح و بلیغ می‌کند. وی فصلی از کتاب **دلائل الاعجاز** خود را به این مطلب اختصاص می دهد و حتی در مورد اعجاز قرآن معتقد است که اعجاز آن مربوط به خصائص اسلوبی آن است نه به زیبائی الفاظ و خوبی معانی، به عبارتِ ساده‌تر اعجاز قرآن را به خصائص نظمی قرآن که در تمام آیات وجود دارد، می داند و رویهم‌رفته بلاغت را در نظم کلی می داند[۵۳].

ابن اثیر (ضیاءالدین)[۵۴] متوفّیٰ به سال ۶۳۷ هـ. نویسندهٔ کتاب المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر در جلد اول کتاب خود دربارهٔ فصاحت و بلاغت بحث می‌کند و می‌گوید[۵۵]:

«بلاغت در لغت به معنای وصول و انتهاست یقال: بلغت المکان: اذانتهیت الیه و مبلغ الشیء: منتهاه: و نیز می‌گوید: کلام را بلیغ گویند؛ زیرا که به اوصاف لفظی و معنوی رسیده است.» بلاغت را شامل الفاظ و معانی می داند و آن را اَخصّ از فصاحت. و گفته است: «میان فصاحت و بلاغت همچون انسان و حیوان عموم و خصوص مطلق است و لذا می‌توان گفت: کل کلام بلیغ فصیح و لیس کل کلام فصیح بلیغاً.

و فرق دیگر آن دو در این است که: بلاغت در لفظ و معناست، به شرطِ ترکیب و بر یک لفظ به تنهایی اطلاق نمی‌توان کرد، درصورتی که اِطلاقِ فصاحت بر یک کلمه بدون اشکال است.

خطیب قزوینی متوفّیٰ به سال ۷۳۹ هـ. در کتاب **تلخیص المفتاح**[۵۶] که مقدمه‌ای دارد و در آن مقدمه فصاحت و بلاغت را تعریف می‌کند و پس از مقدمه از علم معانی سخن می‌گوید و بخش دوم را به علم بیان اختصاص داده و در بخش سوم از علم بدیع و فنون بدیعی بحث می‌کند، در مقدمهٔ کتاب فصاحت را به فصاحت مفرد (کلمه) و

فصاحت کلام و فصاحت متکلم منقسم کرده است[۵۷].

فصاحت کلمهٔ (مفرد) را در این می داند که کلمه از تنافر حروف، غرابت و مخالف قیاس صرفی و لغوی خالی باشد[۵۸] و فصاحت کلام را در این می داند که کلام از ضعف تالیف، تنافر کلمات و تعقید خالی و مفردات نیز فصاحت داشته باشد[۵۹].

و در مورد فصاحت متکلم گفته است که: فصاحت متکلم ملکه ایست[۶۰] که متکلم می تواند و قادر است که مقصود خود را به لفظ فصیحی تعبیر کند[۶۱].

در مورد بلاغت می‌گوید[۶۲]: که بلاغت فقط در کلام و متکلّم است و بلاغت در کلام را آن می داند که کلام به مقتضای حال آورده شود و فصاحت هم داشته باشد و مقتضای حال را هم به اختلاف مقام ارتباط می دهد که از آن در علم معانی بحث می‌شود.

با اندک توجّهی معلوم می‌گردد که شعر ناصر خسرو با توصیفی که خطیب قزوینی از بلاغت کرده است منطبق می باشد.

برخی می پندارند که چون در بیشتر از اشعار ناصر خسرو جلوه‌هایی از اندیشه و اندرز و حکمت وجود دارد پس قدرت تخیّل شاعر چندان قوی نیست و توصیفات در شعرش کم است، در صورتی که چنین نیست؛ زیرا اشعاری از او را می یابیم که در آنها قدرت شاعر در ابداع مضامین به اوج رسیده است و بسیار زیبا توصیف کرده است مانند این نمونه:

شبی تاری چو بی‌ساحل دمان پر قیر دریایی
فلک چون پر ز نسرین برگ نیل اندود صحرایی

نشیب و توده و بالا همه خاموش و بی جنبش
چو قومی هر یکی مدهوش و درمانده به صحرایی[۶۳]

در شعر زیر ناصر خسرو، شب و ستاره‌ها را چه دل‌انگیز توصیف می‌کند:

گویی که سبز دریا موجی زد / وز قعر برفکند به سر گوهر
تیره شب و ستاره دراو گویی / در ظلمت است لشکر اسکندر
شعرا چو سیم خُرده شده باشد / عیوُق چون عقیق یمان احمر[۶۴]

بر وزن مفعول فاعلات مفاعیل. اغراق شاعرانهٔ بسیار زیبا و دلپذیر نیز در شعر

ناصر خسرو وجود دارد، به طوری که اثر خود را در سخن از ستارگان بیشتر می شمارد و می‌گوید:

منگر بدین ضعیف تنم زانکه در سخن

زین چرخ پرستاره فزون است اثر مرا[۶۵]



یادداشتها

۱ ــ رک: دلائل الاعجاز فی علم المعانی، امام عبدالقاهر جرجانی به تحقیق السید محمد رشید رضا، مصر ۲۴۲.

۲ ــ اشاره ایست به تعریف علم بیان «علم البیان و هو علم یعرف به ایرادالمعنی الواحد بطرق مختلفه فی وضوح الدلالة علیه. رک. مطوّل، سعدالدین تفتازانی، بخش بیان

۳ ــ رک: البیان والتبیین ۹۶/۱. ابی عثمان عمروبن بحرالجاحظ. تحقیق و شرح از: عبدالسلام محمد هارون، چاپ دوم، از انتشارات مکتبة الخانجی، مصر ۱۳۸۰ ق. ۱۹۶۰ م. جاحظ در البیان والتبیین ۱۱۴/۱ و ۱۱۵ مفهوم بلاغت را به عقیدهٔ عمروبن عبید در ایجاز می داند.

٤ ــ جهشیاری در کتاب الوزراء والکُتّاب ص ۲۰٤ سطر ۱۱ جعفربن یحیی را از بلغاء می شمارد و عبارت «وکان جعفر بلیغاً کاتباً» را درباره‌اش می آورد.

۵ ــ رک: البیان والتبیین ۱۰۶/۱.

۶ ــ رک: البیان والتبیین ۱۱۲/۱.

۷ ــ رک: البیان والتبیین ۱۶۱/۱ و ۱۶۲.

۸ ــ رک: دیوان اشعار ناصر خسرو، تصحیح سید نصرالله تقوی، چاپخانهٔ گیلان، شهریور ۱۳۳۹، ص ۱۰۸.

۹ ــ رک: دیوان اشعار ناصر خسرو ص ۱۰۹ سطر ۹

۱۰ ــ رک: ص ۱٤۲، تأویل مشکل القرآن، ابی محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه، شرح و تحقیق از: سید احمد صقر، چاپ دار احیاء الکتب العربیة، عیسی البابی و شرکاه.

۱۱ ــ رک: از ص ۱۲ به بعد کتاب: الشعر والشعراء ابی محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه، چاپ دارالثقافه، بیروت ۱۹٦٤ م.

۱۲ ــ رک: ص ۱۶۱ الصناعتین، ابی هلال حسن بن عبدالله بن سهل العسکری، تحقیق از: علی محمد البجاوی ــ ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، عیسی البابی الحلبی و شرکاه، چاپ اول ۱۳۷۱ ق ۱۹۵۲ م.

۱۳ ــ رک: ص ۸٤ نقدالشعر، قدامة بن جعفر، تصحیح: س. ا. بونیباکر، چاپ بریل، لیدن.

۱٤ ــ رک: ص ۲ و ۳ تا ص ۲٤ البدیع، عبدالله بن معتز، چاپ کراتشقوفسکی، لنینگراد.

۱۵ ــ رک: دیوان ناصر خسرو ص ۲۱٦، س ۱۷.

۱٦ ــ رک: دیوان ناصر خسرو ص ۲۱۹، س ۱۸. درین بیت، کوه مستعار منه است و ابر مستعار له. از دریا سوی گردون شدن از ملایمات مستعارله است (= ابر) و گوهر درکان داشتن از ملایمات مستعار منه است (= کوه) برای آگاهی بیشتر رک: ص ۱۹۰ و ص ۱۹۱ هنجار گفتار نصرالله تقوی، تهران ۱۳۱۷ چاپخانهٔ مجلس.

۱۷ ــ درخت کهن = مستعارله است و آدم پیر = مستعار منه. میوهٔ تازه ملایم است.

۱۸ ــ بحر = مستعارمنه است و حوادث روزگار = مستعارله پهناورملایم مستعار منه است.

۱۹ ــ رک: ص ۱۷ عیارالشعر، محمد بن احمد بن طباطبا علوی، تحقیق و تعلیق از: دکتر طه الحاجری و دکتر محمد زغلول سلام، قاهره، ۱۹۵٦ م.

۲۰ ــ رک: دیوان ناصر خسرو ص ۳۸ س ۳.

۲۱ ــ رک: دیوان ناصر خسرو ص ۳۲۲.

۲۲ ــ رک: دیوان ناصر خسرو ص ٤۳۹ س ۱۹.

۲۳ ــ رک: دیوان ناصر خسرو ص ۱٥۰ س ۱.

۲٤ ــ رک: دیوان ناصر خسرو ص ۱٥۰ س ۱٤.

۲٥ ــ رک: دیوان ناصر خسرو ص ۱٥۰ س ۱۰.

۲٦ ــ رک: دیوان ناصر خسرو ص ٥۰۲ از سطر ۷ به بعد.

۲۷ ــ رک: دیوان ناصر خسرو ص ٦٤ س ۱۳.

۲۸ ــ رک: دیوان ناصر خسرو ص ٤٥، س ۲٤ و ۲٥.

۲۹ ــ رک: دیوان ناصر خسرو ص ۱٤۰ س ٤.

۳۰ ــ رک: دیوان ناصر خسرو ص ۱٤۰ س ۷.

۳۱ ــ رک: دیوان ناصر خسرو ص ٥۲ سطر ۱۲.

۳۲ ــ رک: عیارالشعر ص ۱٦.

۳۳ ــ رک: دیوان ناصر خسرو ص ٦٤ س ۱٥، بر وزن مفعول فاعلاتن مفاعیلان.

۳٤ ــ والقمر قدّرناه منازل حتی عاد کالعرجون القدیم.

۳٥ ــ رک: دیوان ناصر خسرو ص ۳۰۹ س ۹.

۳٦ ــ رک: دیوان ناصر خسرو ص ۳۸ سطر ۱٥ و ۱٦.

۳۷ ــ واللیل اذا یغشی، والنهار اذا تجلّی.

۳۸ ــ لیلة القدر خیر من الف شهر، تنزّل الملائکة والروح فیها باذن ربّهم من کل امـر سلام هی حتی مطلع الفجر.

۳۹ ــ به نقل از: البلاغة تطور و تاریخ، دکتر شوقی ضیف، دارالمعارف مصر، ۱۹٦٥ م. صفحات ۱۱٤ و ۱۱٥.

٤۰ ــ رک: ص ۳٥ دلائل الاعجاز.

٤۱ ــ رک: البلاغة تطوّر و تاریخ ص ۱۱۹.

٤۲ ــ رک: دلائل الاعجاز از ص ٤۰ تا ص ٤٤.

٤۳ ــ رک: دئل الاعجاز ص ٤٤.

٤٤ ــ رک: ص ۱۰ العمدة فی محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابو علی الحسن بن رشیق القیروانی، حواشی و تحقیق از: محمد محیی الدین عبدالحمید، مصر، چاپ دوم ۱۳۷٤ هـ. ق ۱۹٥٥ م.

٤٥ ــ رک: العمدة ص ۱۱۹.

٤٦ ــ نسیب (م. ع) تشبیب در شعر و غزل. نسب الشاعر بالمرأة نسباً و نسیباً و منسبةً» تشبیب کرد بدان زن در شعر و غزل گفت و صفت جمـال وی نمود. فرهنگ نفیسی.

۴۷ ــ رک: العمده ص ۱۲۰.

۴۸ ــ رک: العمده ص ۱۲۴.

۴۹ ــ رک: العمده ص ۲۶۶.

۵۰ ــ رک: العمده ص ۲۶۷.

۵۱ ــ به نقل از کتاب البلاغة تطور و تاریخ ص ۱۵۴.

۵۲ ــ رک: ص ۳ اسرارالبلاغه، امام عبدالقاهر جرجانی به تحقیق: هـ. ریتر، استانبول ۱۹۵۴ م.

۵۳ ــ رک: دلائل‌الاعجاز ص ۳۵ تا ص ۴۴ و دلائل‌الاعجاز ص ۲۶۴ و دلائل‌الاعجاز ص ۶۴.

۵۴ ــ در تاریخ ادب سه ابن اثیر بوده است که برادرند: ۱ ــ ضیاءالدین ابن اثیر نویسندهٔ المثل‌السائر فی ادب‌الکاتب والشاعر. ۲ ــ عزالدین ابن اثیر نویسندهٔ کتاب الکامل فی‌التاریخ و کتاب أسدالغابة فی معرفة الصحابة. ۳ ــ مجدالدین ابن اثیر محدث و فقیه و نویسندهٔ کتاب جامع‌الاصول فی احادیث الرسول. النهایة من غریب‌الحدیث. رک: مقدمهٔ کتاب المثل‌السائر نوشته محمد محیی‌الدین عبدالحمید ص ح تا ص یه.

۵۵ ــ رک: ج ۱ ص ۶۹ المثل‌السائر فی ادب‌الکاتب والشاعر، ابی‌الفتح ضیاءالدین نصرالله بن محمد بن محمد ابن عبدالکریم المعروف بابن اثیر، تحقیق از: محمد محیی‌الدین عبدالحمید، مصر ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹ م.

۵۶ ــ خطیب قزوینی پس از آن که احساس کرد که برای تفصیل مطالب اجمالی کتاب تلخیص المفتاح به شرحی و ایضاحی نیاز هست، کتاب الایضاح را نوشت و مطالب را در آن شرح داد و مطالبی از دو کتاب: دلائل‌الاعجاز و اسرارالبلاغة جرجانی بر آن افزود که آن نیز یک مقدمه دارد و سه بخش.

۵۷ ــ رک: مطوّل چاپ عبدالرحیم ص ۱۱.

۵۸ ــ مطوّل چاپ عبدالرحیم ص ۱۲.

۵۹ ــ رک: مطوّل چاپ عبدالرحیم ۱۵.

۶۰ ــ الملکة هی کیفیة راسخة فی النفس حاصلة من کثرة ممارسة قواعدالفن.

۶۱ ــ رک: مطوّل چاپ عبدالرحیم ص ۱۹.

۶۲ ــ رک: مطوّل چاپ عبدالرحیم ص ۱۹.

۶۳ ــ رک: دیوان ناصر خسرو ص ۴۵۵. تصحیح سید نصرالله تقوی، چاپخانهٔ گیلان، شهریور ۱۳۳۹.

۶۴ ــ رک: دیوان ناصر خسرو ص ۱۴۶.

۶۵ ــ رک: دیوان ناصر خسرو ص ۶ س ۱۹.



پیامبر بزرگوار، افصح العرب

حضرت محمّد، صلوات الله و سلامه علیه، پیامبر بزرگوار، گفته است: «أنا أفصح العرب...»[1] یعنی: من فصیح ترین فرد عرب هستم. وعلت این که، فصاحت را به خود نسبت داد و نه بلاغت را، از این جهت است که، آنچه بر زبان پیامبر اکرم جاری شده، الفاظ آنها از آنِ پیامبر است و معانی و مفاهیم، از سوی خدا، که بدو الهام شده است و با توجّه به تعبیری که علمای علمِ بلاغت، در بارهٔ تفاوتِ میانِ فصاحت و بلاغت گفته اند، این سخن درست می‌باشد، زیرا ابن سنان خفاجی معتقد است[۲] که: فصاحت خاص الفاظ است و بلاغت در الفاظ و معانی مشترک.

کلمات و احادیثی که بر زبان پیامبر اکرم، جاری شده، هرچند که وحی نبوده، لیکن از قلبی سرچشمه گرفته است که مرتبط به‌منبع وحی بوده و در آن کلمات، حشو و زوائد وجود نداشته است. اگر گفتار پیامبر دربارهٔ موعظه و اندرز بوده، از قلبی سرشار از عواطف انسان دوستی مایه گرفته و چنانچه در باب حکمت بوده، از اندیشه ای عالی و فکری بلند برخاسته است.

درست است که قرآن کلامی آسمانی است که به زمین آمده و از آسمان به اهلِ زمین خطاب شده و برای مردمان کرهٔ خاک، نازل شده، ولی باید گفت که، سخنان پیامبر نیز، از لحاظِ بلاغت و فصاحت، کلامی است زمینی که از لحاظِ علوّ درجه، آسمانی شده است و به قولِ دانشمندِ مصری[۳]، بلاغتِ نبوی، بلاغتی است که آدمی با اندک دقّت می‌فهمد که مجازهایِ پیامبر در حد حقیقت است و ایجازهای او، در حدِّ

اعجاز.

درست است که در میانِ قومِ عرب، فصحا و بلغائی وجود داشته که کلامِ پیراسته و سخنِ استوار، می‌گفته‌اند لیکن گاه در موردی که کلام به شرح و تفصیل نیاز داشته و ضرورت ایجاب می‌کرده که کلامِ مطنب آورده شود، آنان کلام را موجز می‌آورده‌اند و به معنی خلل وارد می‌شده است، لیکن سخن پیامبر چنین نیست، بلکه در نهایتِ فصاحت و بلاغت است و به شیوه‌ای استوار، معانی فراوان را در کلماتِ اندک، باز گفته است و در مواردی که کلام، به بسط و شرح، نیاز داشته است، پیامبر، مبسوط و مفصّل سخن گفته و آن گاه، که حدیث، قصر و ایجاز را، ایجاب می‌کرده، سخن به کوتاهی بیان شده است.

فصاحت و بلاغتِ پیامبر، ذاتی و طبیعیِ وی است، در صورتی که فصاحتِ فصحایِ عرب بوسیلهٔ تعلیم و تلقین هم بوده است. محیط پرورشی پیامبر و استعداد ذاتی و فطری او در این امر بی تأثیر نبوده است؛ زیرا پیامبر در افصح قبائل، از لحاظِ نطق و بیان پرورش یافته، در خاندان بنی هاشم متولّد شده و قبیلهٔ بنی سعدبن بکر (افصح قبائل بوده‌اند و در اطرافِ مکّه در آمدوشد و اطفال قریشیان را جهتِ شیردادن می‌برده‌اند) او را به شیرخوارگی و رضاعت گرفته است و بی جهت نیست که پیامبر، گفته است: «أنا أفصح العرب، بَیْدَ انّی من قریش و نشأتُ فی بنی سعدبن بکر».

حسن بن علی علیهماالسلام، از هندبن ابی هالة می‌خواهد که اوصافِ حضرت پیامبر را بیان کند، ابن ابی هالة، یک سلسله صفاتِ ظاهری و صوریِ پیامبر را باز می‌گوید، امام حسن از او می‌خواهد که شیوهٔ سخن گفتن او را برایش تعریف کند، هندبن ابی هالة می‌گوید: پیامبر، همیشه در حالِ اندیشیدن بود و جز در مورد نیاز، سخن نمی‌گفت، وقتی هم که سخن می‌گفت «یتکلّم بجوامع الکلم» یعنی معانی فراوانی را به الفاظِ کمی بیان می‌کرد[۱]، «مع حکمةٍ وسُمّوٍ وبلاغةٍ» بطوری که در سخنانش نه فزونی بود و نه کاستی. و در میانِ فصحای دیگر، کسی را نمی‌توان به این جامعیّت نشان داد و بی جهت نیست که وقتی از آن حضرت می‌پرسند که ما سخنِ فصحای عرب را زیاد شنیده‌ایم و کلام آنان را بررسی کرده‌ایم، لیکن کسی را فصیح تر از تو نجُسته‌ایم، ترا چه کسی تعلیم داده است؟ جواب می‌دهد: «أدّبنی ربّی فأحسن تأدیبی» یعنی مرا خدایم

تعلیم داده و چه خوب هم تعلیم داده است.

ابن قتیبه، می‌گوید[۵]: معانی فراوان را در الفاظِ اندک بیان کردن معنایِ حدیثِ «... جوامع الکلم» است.

جاحظ نیز در بلاغتِ پیامبر اکرم می‌گوید[۶]: آنچه خداوند، ویژهٔ محمد (ص) قرار داده و او را بدان صفت ممتاز گردانیده، بلاغت اوست، زیرا با الفاظِ کم معانی فراوانی را بازگو کرده است. پیامبر اکرم، گفته است: «اوتیت جوامع الکلام» کَلِم جمع کلمه و جوامع جمع جامعه است و در اینجا چون، موصوف کلمه است، جامعه آورده و سپس آن را جمع بسته است، در صورتی که برای موصوف مذکر، جامع، می آورند، یعنی در واقع: «أوتی الکلمَ الجوامعَ للمعانی».

از پیامبر اکرم، عبارتهائی شنیده شده که جامعیّت دارد و با لفظ کم معانی فراوانی را در بردارد یعنی یک کلمه معنی وسیع‌تری از کلمات مُشابه خود دارد، مثلاً در روز جنگ حنین، پیامبر گفته است: «الآن حَمِی الوطیس» که این عبارت، جامع‌تر است و مفهوم بیشتری را می‌رساند تا عبارت «اشتعرت الحرب» که دیگران بکار می‌برند. معنایِ عبارت یعنی: آتش جنگ برافروخته شد، امّا وَطیس که به معنایِ تنور است و جایِ آتش و مرکز حرارت، جامعیّت بیشتری دارد و مفهوم داغی و گرمی را برایِ جنگ، بهتر می‌رساند و در ذهن شنونده شعله‌وری و گرمی را بهتر مجسّم می‌کند، و بنا به گفتهٔ ابن اثیر[۷]، این عبارت بطریق مجاز، پیش از پیامبر از کسی دیگر شنیده نشده است.

«جوامع الکلم» را به طریق دیگر نیز تعبیر کرده‌اند و در واقع با مفهومِ ایجاز یکی است یعنی با الفاظِ کم، معانی فراوانی را باز بگویند. عباراتی که از پیامبر، نقل شده از این ویژگی برخوردار است ولی تفاوت میان این دو، در آنست که: در ایجاز، الفاظی آورده می‌شود که بر معنای موردِ نظر، دلالت می‌کند، بدون این که مفهوم اضافی را دربر داشته باشد، یعنی با لفظ کم، معنای فراوان، از آن الفاظ استنباط شود و شرط نیست که برای آن الفاظ نظیری نباشد، در صورتی که «جوامع الکلم» مفهومِ وسیع‌تری را دربر می‌گیرد و معنای بیشتری را می‌دهد، همچون «حَمِیَ الوطیس» که منظور پیامبر ایجاز نبوده است ولی کلمهٔ وطیس مفهوم بیشتری از داغی و گرمی را دربر دارد تا کلماتِ مشابه آن[۸]. و در این مورد، هدفِ گوینده ایجاز نیست بلکه غرضِ وی، زیبایی است و در عین

حال، کلمه مفهوم وسیع‌تری را نیز دربر دارد، مثلاً ابوتمّام، بجایِ رأس «(= سر) که یک کلمه می‌باشد، ترکیب وطن‌النُّهی (= جایگاه خرد) که در کلمه است بکار برده؛ زیرا در ترکیب «وطن النُّهی» جامعیّت بیشتر و مفهوم وسیع‌تری وجود دارد تا کلمهٔ رأس که یک کلمه است و موجزتر[۹].

کهم صارم عضب اناف علی قفا | منهم لاعباء الوغی حمال
سبق المشیب الیه حتّی ابتزّه | وطن النُّهی من مفرق و قذال

دیوان ابی تمّام ص ۲۶۳

در دیوان آخرین کلمه مصراع اول، قفا ضبط شده است ولی صواب آنست که «فتی» باشد، چون ضمیر «الیه»، بدان برمی‌گردد.

شکّی نیست که کلمهٔ رأس موجزتر است تا «وطن النُّهی»؛ زیرا «رأس» یک لفظ است و «وطن النُّهی» دو لفظ، ولی باید گفت که ترکیب «وطن النُّهی» زیباتر است و در تعبیر، از «رأس» بهتر است.

شاید بی‌جهت نباشد که، ابن اثیر می‌گوید[۱۰]: یکی از چیزهائی که برای نویسنده، ضروری است تا به موقع از آن استفاده شود، حفظ اخبار و احادیثی است که از پیامبر اکرم نقل شده؛ زیرا آن کلمات، در منتهای بلاغت است و نازل منزلهٔ قرآن کریم است. مثلاً به این سخن پیامبر اکرم توجّه شود که می‌گوید: «اَدِّ الأمانة لمن ائتمنک، ولا تخن مَن خانك». در این حدیث، پیامبر اکرم به اداء امانت دستور می‌دهد، یعنی آنان که به انسانی اعتماد می‌کنند و امانت خود را به او می‌سپارند، بر آن شخص لازمست که امانت را به صاحبش بازگرداند، در جملهٔ دوم، پیامبر اکرم، ما را از خیانت باز می‌دارد و می‌گوید: مبادا، خائن را به خیانت مجازات کنی وهمچون‌خودش بدو جزا بدهی؛ زیرا پیامبر می‌خواهد، انسان‌ها را از یک کار ناپسند باز دارد.

این حدیث، از دو جملهٔ طلبی، ترکیب شده که یک جمله امر است و دیگری نهی و بظاهر، جمع میان اضداد است، در صورتی که فی الواقع، جمع میان آن‌دو نیست و اگر خوب دقّت شود در جملهٔ دوم نیز که پیامبر، انسانها را از خیانت نهی کرده، تأکیدی است برایِ دستور به امانت و درستی و از لحاظ بلاغت حائز اهمیّت است بویژه که با واو حرف عطف، جملهٔ دوم به جملهٔ نخستین، ارتباط پیدا کرده است و چنانچه گفته می‌شد:

«ادّ الأمانةَ لِمَن ائتمنک، لا تخن مَن خانک» تأکید آن کمتر بود تا وقتی که دو جمله با واو حرف عطف بهم ارتباط پیدا کرده است. و نیز اگر گفته می‌شد: «ادّالأمانةَ لِمَن ائتمنک لا تخنه» و یا «ادّ الأمانة تخن» نتیجه و غرض آن کمتر بود، تا عبارتی که پیامبر گفته است.

درین حدیث کلماتی را که پیامبر برگزیده است، قابل توجّه است؛ زیرا پیامبر، کلمهٔ «اداء» بکار برده و نه «إعطاء، إرجاع، إعادة و قضاء» زیرا مفهوم این کلمات غیر از «آداء» است و نیز گفته است : لا تخن (= خیانت مکن) و نگفته است: «لا تجاز بالخیانة» یا «لا تعاقب بالخیانة» برای این که، این گونه عبارات رسانندهٔ مطلب نخستین نمی‌باشد و عبارتی را که پیامبر گفته است، دقیق‌تر و مؤثرتر است تا عبارت: «کُن أمیناً ولا تکن خائناً».

بلاغت پیامبر، در درجهٔ اول، به توفیق[11] خدائی ارتباط پیدا می‌کند با توجّه به اینکه، خدای بزرگ پیامبر را برای مردمی برانگیخت که خود از فصاحت و بیان بهره داشتند، پیامبر هم، به لهجه‌های مختلف آگاه‌بود و بدون تعلّم با الهام و توفیق الهی می‌توانست به گفته‌های آنان، به لهجه‌های خودشان پاسخ بدهد ولی تفوّق و برتری پیامبر، در لغت قریش که افصح لغات است، خود مسألهٔ دیگری است؛ زیرا پیامبر در این قبیله تربیت شده و در قبیلهٔ سعدبن بکر، شیر خورده و با دو قبیلهٔ اوس و خزرج که در مدینه بودند، در تماس بوده است.

در کلام پیامبر، تشبیهات جالبی وجود دارد. می‌دانیم که تشبیه و تمثیل، وسیله‌ای است که هر گوینده‌ای برای بازگو کردن منویّات خود و بهتر تأثیر بخشیدن کلامش در ذهن شنونده و خواننده، سعی می‌کند که بوسیلهٔ تشبیه، کلام خود را مؤثّرتر کند تا در اذهان بهتر جای گزیند و اثر بخشد و تشبیه و تمثیل، اختصاص به زبانی خاص و یا مردم معیّنی ندارد و یک چیز جهانی و همگانی است و تنها در شیوهٔ بیان و مواد تشبیه، با یکدیگر متفاوتست.

سخنان و احادیث پیامبر نیز برای اینکه در ذهن شنونده و در قلوب خواننده، بهتر اثر کند، از این خصیصه بی نصیب نمانده و پیامبر در گفتار خود به بهترین وجهی از تشبیهات عالی استفاده کرده است و در کلام خود، تشبیهات بلیغی را، باز گفته است.

مثلاً در حدیث «انّ احدکم مِرْآة اخیه...»[۱۲] پیامبر اکرم، با موجزترین الفاظ، مهم‌ترین معنی را، بازگو کرده است زیرا اولاً پیامبر اکرم، کلام خود را با حرف تأکید «أنّ» بیان کرده و مسندالیه را که «أحد» باشد به ضمیر مخاطبِ جمع، اضافه کرده تا که همه را دربر گیرد و شمولی داشته باشد و آن گاه «مرآة» که مسند است و مشبه به، با حذفِ اداتِ تشبیه آورده که در واقع، تشبیه بلیغ است و شنونده از آن، تأکید بیشتری احساس می‌کند و ضمناً یکی بودن و اتحادِ میان مشبّه و مشبّه به را می‌فهمد و اضافه شدن «مرآة» به «أخیه» اختصاص را می‌فهماند و چنانچه خوب دقّت شود و در نظر گرفته شود که مرآة (= آینه)، به بیننده دروغ نمی‌گوید و آنچه هست، همان‌طوری که هست، نشان می‌دهد نه آن‌طوری که باید باشد، خواننده می‌فهمد که گویندهٔ کلام، در نصیحت خود چقدر، صادق است و ناصح، سخنی به حقیقت گفته است. و نیز اگر گوینده بتواند، مفاهیم عقلی را به صورتِ حسّی نشان بدهد، در ذهن شنونده بهتر جای گزین می‌شود و سخن در مستمع تأثیر بیشتری خواهد داشت. مثلاً به این سخنِ پیامبر که گفته است: «الا و انّ الغضب جَمْرةٌ فی قلب ابن آدم» توجه کنید. رسول خدا، در این حدیث، غضب را به جَمْرة (اخگر، پارهٔ آتش) تشبیه کرده و کلام خود را به اداتِ استفتاح و یا حرف تنبیه «الا» مؤکّد گردانیده و سپس به «أنّ» حرف تأکید، موکّدتر گردانیده است. در این حدیث غضب که یک انفعالِ نفسانی است و معنوی می‌باشد، به جمرة که محسوس است تشبیه شده و چون اداتِ تشبیه هم، محذوف است، باید آن را از نوع تشبیه بلیغ دانست؛ زیرا با حذف ادات تشبیه، می‌توان گفت که در واقع مشبّه و مشبّه به، یکی است.

و چنانچه گفته می‌شد: «و أنّ الغضب فی قلب ابن آدم کالجمرة.» ارزش بلاغیِ حدیث کمتر می‌شد؛ زیرا اوّلاً حرف تنبیه «ألا» در کلام نبود، در صورتی که سیاق عبارت، ایجاب می‌کند که حرف تنبیه آورده شود؛ زیرا اقتضای کلام، تخویف و تحذیر است و ثانیاً با آوردنِ حرف تشبیهِ «کَ» از اتحاد میان مشبّه و مشبّه به کاسته می‌شد و میان آن دو، فاصله ای بوجود می‌آمد.

در کلام پیامبر، تشبیه هائی که جنبهٔ تقریر حالت مشبّه را دارد و بدان جنبهٔ تجسیم می‌بخشد، فراوان هست، مثلاً در این حدیث: «ایاکم والحسد فانّه یأکل

الحسناتِ کما تأکل النارُ الحَطَبَ» پیامبر اکرم، می‌خواهد، انسانها را از حَسَد که یکی از صفات ناپسند است، برحذر دارد و برای اینکه اذهان را بیشتر توجّه دهد و آدم‌ها را بهتر برحذر دارد گفتار خود را با «إیّاکم» که از أداتِ تحذیر است، آغاز کرده و برای اینکه شنونده را از محذَّرٌ منه (= حَسَد) بخوبی برحذر دارد و بدان توجّه دهد، فعل و فاعل را هم، برای ایجاز، حذف کرده و برای ربطِ میان دو جمله، جملهٔ بعدی را با فاء تعلیلیّه و حرفِ تأکید «أنّ» بیان کرده است و هیأت حاصله میان حسد و حسنات و از میان رفتنِ کارهای خوب بوسیلهٔ قبح و زشتیِ حسد و بد بودنِ بیش از اندازهٔ حسد را، به هیأت و کیفیّتِ حاصلهٔ میان آتش و هیزمی که در آن افکنده می‌شود و می‌سوزد و به خاکستر تبدیل می‌گردد، تشبیه کرده است.

پیامبر اکرم، رعایت احترام[۱۳] پدر و مادر را با عبارتی بسیار مؤثر که جنبهٔ بلاغیِ آن نیز بسیار قوی است، بخوبی بیان کرده و می‌گوید: «أنّ» من الکبائر أن یشتم الرجل والدیه» درین حدیث، با تقدّمِ مسند بر مسندالیه و آوردن جمله با حرفِ تأکید «أنّ» تحذیر بیشتری فهمیده می‌شود.

درین حدیث، مسندالیه، فعل مضارع، «أن یشتم» می باشد که به تأویل مصدر می رود و علّت اینکه، پیامبر اکرم حدیث را با «أن» مصدری و فعل مضارع آورده است، نکته‌ای وجود دارد و حال آنکه ممکن بود، گفته شود: «انّ من الکبائر شتم الرجل والدیه» و آن نکته این که: فعل مضارع، افادهٔ استحضار صورت می‌کند و قبح آن کاملاً محسوس است و ملموس در صورتی که «شتم الرجل ابویه» یعنی ناسزا گفتن انسان به پدر و مادرش چیزی نیست تا قُبح بی ادبی و اهانت به پدر و مادر را در برابر شخص مجسم کند و قبح آن ملموس باشد و به نظر آید.

حدیث «لا یلدغ المؤمن من جُحْرٍ مَرّتین»[۱۴]، را پیامبر اکرم دربارهٔ ابوعزّهٔ جَمَحیِ شاعر گفت؛ زیرا وی در جنگ بدر، اسیر شده بود و پیامبر او را رها کرد و بار دیگر در جنگ اُحُد شرکت کرد و اسیر شد، و از پیامبر خواهش کرد تا که او را آزاد کنند، پیامبر گفت: «لایلدغ المؤمن...»

در واقع پیامبر می خواهد بگوید: شخص مؤمن دوبار فریب دشمن را نمی خورد، ولی این مسأله را برای این که بهتر مجسّم کند و مطلب را بهتر روشن سازد تا در اعماق

دل خواننده بهتر اثر کند، آن را تشبیه به حالت کسی می‌کند که یکبار از سوراخ مارگزیده شده باشد و برایش تجربه‌ای حاصل شده باشد که دیگربار از آن سوراخ پرهیز کند تا آسیبی بدو نرسد و اکنون این گفتار بمنزلهٔ مثلی در موارد مشابه بکار می رود.

مَثَل، گاه بر تشبیه مرکّب اطلاق می شود، تا که چیزی را به قیاس آن، بر چیز دیگر تشبیه کنند. و در قرآن هم خدای بزرگ، برای روشن کردن موضوعات مختلف، مثل هائی می آورد و حتّی در آیهٔ ۷۲ سورهٔ حجّ (سورهٔ ۲۲) می‌گوید: «یا ایها‌الناس ضُرِبَ مثلٌ فاستمعوا له...» و نیز نُویری در جلد سوم صفحهٔ ۲ کتاب «نهایة‌الأرب» از قول مبرّد می‌گوید: مثل از مثال مشتق و گرفته شده و مثل سخن رائجی است که اصل در آن تشبیه است و در واقع حالت و کیفیّتی به حالت اولیّه همانند می شود و می افزاید: «فلان امثل من فلان، ای اشبه». و نیز نویری از قول ابراهیم نظّام نقل می‌کند که: در مثل چهار چیز وجود دارد که در دیگر اقسام کلام نیست:

ایجاز لفظ، مفهوم را خوب رساندن، کلام را به گونهٔ تشبیه بهتر بیان کردن، کلام را به اسلوب کنائی بیان کردن.

و می افزاید که در تمام این حالات، نهایت بلاغت هست.

و نیز از قول ابن مقفّع می‌گوید: اگر کلامی را به شیوهٔ مثال بیان کنیم، برای شنونده خوش آیندتر و درک آن کلام، روشن‌تر خواهد بود*.

پیامبر اکرم، در روزجنگ حنین گفته است: «الآن حَمِیَ الوطیس» یعنی: آتش جنگ، هم اکنون شعله‌ور گردید. (این مثل در صفحهٔ ۳ جلد سوم کتاب نهایة‌الارب نویری در امثال مشهوره نوشته شده است) و طَیس: حفره و گودالی است که در آن نان می پزند و «حمِی الوطیس» در اینجا بطور مجاز بکار رفته است و نه بر سبیل حقیقت؛ زیرا منظور شدّت جنگ است و تشبیه جنگ به آتش از دو جهت است: اولاً حرارتی که از برخوردِ شمشیرها و زیادی حرکات بوجود می آید و ایجاد حرارت می‌کند و ثانیاً همانطور که، آتش بر اثر سوختن، هیزم، را از میان می برد و به خاکستر تبدیل

* برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: شهاب‌الدین احمد بن عبدالوهاب النویری، نهایة الارب فی فنون الادب چاپ دارالکتب المصریه ج ۳ ص ۲.

می‌کند، جنگ هم، جنگاوران رانیست و نابود می‌کند.

عبارتی را که پیامبر در روز جنگ حُنین گفته است، بتدریج مثلِ رائع و زیبائی شده که در هنگام جنگِ شدید میان دو تن یا جماعتی گفته می‌شود و علمای بیان، آن را استعارهٔ تمثیلیه گویند[۱۵].

در گفتار پیامبر اکرم، مجاز مرسل، بطور طبیعی بکار رفته و هیچ گونه تصنّع و تکلّفی در گفتار آن بزرگوار نیست. مجاز مرسل یعنی لفظی در غیر معنای حقیقی خود، با علاقه‌ای غیر علاقهٔ مشابهت بکار رود، بشرط اینکه قرینه‌ای که مانع از ارادهٔ معنای وضعی است، وجود داشته باشد.

پیامبر اکرم، روزی، دربارهٔ اهمیّت صدقه‌دادن و خودداری، از سؤال و گدائی، سخن می‌گفت، در ضمن گفت: «الیدُ العلیا خیرٌ من الیدِ السفلی» که منظور از یَد علیا، دستِ دهنده و غرض از ید سفلی، دستِ گیرنده است.

بیان پیامبر، در نهایتِ بلاغت است و شیوائی؛ زیرا پیامبر گفته است که: مسلمان باید، مناعتِ طبع داشته باشد و دست گدائی به سوی این و آن دراز نکند ولی چون دین اسلام، شریعتِ سهلهٔ سمحه است و آسان گیر، برای آنان که نمی‌توانند کار و کسبی داشته باشند، راهی درست کرده که به آنان صدقه داده شود «انّما الصدقاتُ للفقراء والمساکین...»[۱۶].

اگر گفتار پیامبر خوب بررسی شود و در تصویری که از حالت مُعطی (= دهنده) و گیرنده، از این گفتار فهمیده می‌شود، بخوبی دقّت شود، باین نتیجه می‌رسیم که: دست گیرنده که درازشده تا چیزی را بگیرد، در مرحلهٔ سُفْلیٰ و دست‌دهنده که عطائی را می‌بخشد و عزیزست، در مرحلهٔ عُلیاست[۱۷].

گفتنِ عُلیا و سفلی به صیغهٔ تفضیل، حاکی از بُعد و دوریِ بیش از اندازه است و ممدوح و مذموم بظاهر دست می‌باشد ولی در واقع صاحبِ دست و دو شخص می‌باشند که در دو مرتبهٔ عالی و نازل قرار گرفته‌اند و پیامبر می‌خواهد با گفتنِ «یَد» صاحب ید را اراده کند، با علاقهٔ جزئیّت و کلیّت، تا مجاز مرسل باشد و چون دست، وسیلهٔ عطا و اخذ و دادن و گرفتن است، اخصّ از دیگر اعضاء بدن است و لذا به ید، تعبیر شده است.

اگر گفته می شد: «الرجلُ الأعلی خیرٌ من الرجل الأسفل» و یا گفته می شد: «صاحبُ الیدِ العلیا خیرمن صاحب الیَد السفلی» تصویری از «یَدسائل» و «یَد مُعطی» و ستایش معطی و بخشنده و مذمّت سائل و گیرنده، نبود. با توجه به اینکه درین عبارت، ایجاز وجود ندارد، در صورتی که در گفتار پیامبر ایجاز وجود دارد و چنانچه گفته می شد: «المتصّدق خیرٌ من السائل» با آن که درین عبارت، ایجاز وجود دارد ولی در آن تصویری نیست.

اینست که باید گفت: بلاغت پیامبر اکرم، فطری و ذاتی و الهامی است، در صورتی که بلاغت دیگر بلغاء، تکلّفی و تصنّعی است و در نتیجه، بلاغتِ پیامبر بدون عیب است، در حالی که، بلاغت دیگر افراد، گاه از خطا و لغزش خالی نیست و ممکن است، کلمهٔ نامناسبی بجایِ کلمهٔ دیگر گفته شود.

فصل و وصل، از مباحث علومِ بلاغی است[۱۸] که گوینده، گاه در گفته و یا نوشتهٔ خود از آنها استفاده می‌کند. فصل را، آن گاه بکار می برند که میان دو جمله و یا دو مطلب، اتّصال بحدّ کامل باشد، بطوری که جملهٔ دوم، تأکید لفظی و یا معنوی برایِ جملهٔ نخستین است و در واقع جملهٔ دوم، لفظاً با جملهٔ نخستین مختلف ولی از لحاظ مفهومِ یکی است و بقول اهل ادب، جملهٔ دوم، بدل و یا عطف بیان است، برایِ جملهٔ دوم. در حدیثِ «من ظلم مُعاهداً او انتقصه او کلّفه فوق طاقته اواخذ منه شیئاً بغیر طیب نفسه فأنا حجیجه یومِ القیامة» جملهٔ شرطی «من ظَلَم معاهداً» به سه جملهٔ بعد از خودش، وصل شده و در واقع ذکر خاص است بعد از عام و در واقع بیان نوعی از انواع ظلم است و جزاء بر هریک مترتب است، درین حدیث، رابط حرف «أوْ» می باشد.

این گفتار، پس از آن که، بخوبی تجزیه و تحلیل شود و از لحاظ بلاغی بررسی گردد، فهمیده می شود که پیامبر اکرم تا چه اندازه، به عدالت و وفای بعهد و رعایت هم‌پیمان را کردن، توجّه کرده است.

نکره آوردنِ مفعول (= مُعاهداً) در جملهٔ شرطیِ «مَن ظلم معاهداً» افادهٔ عموم می‌کند و در واقع می خواهد بگوید: نسبتِ بر مُعاهد*. و نیز نکره آوردن «شیئاً» در جملهٔ

* معاهد: الف ــ کسی که با دیگری، عهد و پیمان بسته، هم عهد، هم پیمان.

←

چهارم بر اندکی و خُردی دلالت می‌کند و در مقام تحذیر است و می خواهد بگوید: گرفتن چیزی، هرچند کم و ناچیز هم باشد، مستوجبِ عقوبت خواهد بود.

درین حدیث، جواب شرط، «فانا حجیجه...» جملهٔ اسمیّه است تا که بر امر ثابت دلالت کند، مُضافاً به این که «حجیج» هم به صیغهٔ مبالغه، بیان شده و مجازات را هم در روزی که «لا تملک نفسٌ لنفس شیئاً» یعنی روز قیامت قرار داده است.

درین گفتار، رابطهٔ معنوی، میان اجزاءِ عبارت، وجود دارد؛ زیرا در سه جملهٔ «او انتقصه» «او کلفه فوق طاعته» «اواخذ منه شیئاً...» ضمیری که به اسمِ شرط «مَن» برگردد، هست و این ارتباط، نشان می دهد که همهٔ آن جمله‌ها، در جَزاء، اشتراک دارند.

در حدیثِ «ادالأمانة لمن ائتمنک ولا تخن مَن خانک» جملهٔ نهیِ دومی به جملهٔ امرِ اولی، ارتباط پیدا می‌کند و باصطلاح، «وصل» شده؛ زیرا هر دو جملهٔ انشائی هستند و مسندالیه هم که ضمیر مخاطب است، در هر دو یکی است و میان دو مسند هم، ملازمه هست یعنی اداء امانت و عدمِ خیانت.

پیامبر گفته است: «العلم خلیل المؤمن، والحلم وزیره، والعقل دلیله.» درین حدیث، پیامبر می خواهد به یک سلسله صفاتی که در زندگی انسان اهمیّت دارد، روح و حسّ و اراده بدهد و آنها را نازل منزلهٔ جاندار، بداند و برای اینکه وحدت مشبّه و مشبّه به ایجاد شود، عبارت را بدونِ ادات تشبیه، آورده است و در واقع می خواهد بگوید: علم همچون دوستی است برای مؤمن؛ زیرا که انسان را از وحشت تنهایی، رهایی می دهد همان‌طور که دوست، این چنین است. و حِلم برای آدمی، همچون وزیری است که معاضد و موآزر و همپشت اوست. و عقل برای آدمی، دلیل و راهنمائی است که آدمی را در تاریکی هایِ مشکلات، رهبری می‌کند و از مضایق و تنگناها، رهایی می بخشد و از گمراهی نجات می دهد.

کلام پیامبر، در مورد حسن خلق بسیار جالب است که می‌گوید[19]: «آلا اخبرکم

← ب ــ کافر حربی که در امان مسلمانان درآید. عصو یکی از جوامع مذهبی که بموجب عهدنامهٔ تسلیم (صلح) تحت حمایت مسلمانان در می آمدند و مکلّف به پرداخت جزیه بودند. فرهنگ معین ص ۴۲۱۸.

باحبّكم اليّ واقربكم منّي مجالس يوم القيامة: احاسنكم اخلاقاً الموطئون اكنافاً، الذين يألفون و يُولَفون؛ الا اخبرُكُم بأبغضكم اليَّ و ابعدكم منّي مجالس يوم القيامة؛ الثرثارون المتفيهقون. قيل: يا رسول الله و ما المتفيهقون؟ قال: المتكبّرون.»

بخش نخست این حدیث، ناظر به حسن اخلاق که مناط رسالت پیامبر اکرم است، می باشد؛ زیرا پیامبر مبعوث شده «لیتمّم مکارم الأخلاق».

جنبۀ بلاغی حدیث در اینست که، حدیث اولاً به حرف تنبیه «آلا» موکّد شده و به صیغۀ تفضیل «آحَبّ» بیان شده و باید گفت که تفضیل در تفضیل نیز شده و برای رفع تکرار به صیغۀ «احَب و اَقْرَب» گفته شده است. در بخش دوّم حدیث پیامبر، پُرگویان و آنان را که به تکلف سخن می‌گویند، نکوهش کرده است[20].

گفتار پیامبر اکرم از لحاظ صنعتِ مطابقه، درخور اهمیّت است. مطابقه، صنعتی است که گوینده کلمه‌ای را با کلمۀ دیگر که ضدّ آن است. در گفتار خود و یا نوشته و یا خطبه و یا شعری بیاورد، مانند: سواد و بیاض (سیاهی و سفیدی) لیل و نهار (شب و روز) حرّ و بَرْد (گرما و سرما) و قدامة بن جعفر، مطابقه را چنین تعریف می‌کند[21]:

«فأما المطابق فهو ما يشترک في لفظة واحدة بعينها...»

تجنیس که بنا به گفتۀ اصمعی در کتاب «الأجناس» آنست که گوینده، در شعری و یا عبارتی دو کلمۀ متجانس را بیاورد، [البته تجنیس انواع و اقسامی دارد] در گفتار پیامبر فراوان است همچون این گفتار دربارۀ سه قبیلۀ: «عصيّة ـ غِفار ـ اسلم» که پیامبر دربارۀ آنها گفت: «عَصيَّةٌ عَصَتِ الله و رسولَه و غفار غفرالله لها، و اسْلَم سالمها الله.» و یا این سخن پیامبر که گفته است: «الظلم ظلمات يوم القيامة...» که ابوتمّام هم، آن را در شعر خود بکار برده است.

«جَلا ظلماتِ الظلم عَنْ وجه امّةٍ اضاء لها مِن كوكب العدل آفلهٌ.»

و یا این سخن که از پیامبر پرسیدند: «مَنِ المسلمُ»؟ (مسلمان چه کسی است؟).

جواب داد: «مَن سَلِمَ اَلْمُسْلِمونَ من لسانِه ويدِه»[22].

ابن معتزّ هم در کتاب «البدیع» در تعریف تجنیس می‌گوید: تجنیس آنست

که، کلمه‌ای که همجنسِ کلمهٔ دیگری است آورده شود، در شعر و یا در نثر[۲۳].

در کلام پیامبر اکرم، گفتار مسجّع، فراوان است و می دانیم که حضرت پیامبر به کسی که بطور مسجّع با آن بزرگوار، سخن می‌گفت، به تندی گفت: «اسجعاً کسجع الکهّان»؟ که این گفتار به «حدیث منع سجع» معروف شده است و بعضی گفته‌اند: اگر سجع در نظر پیامبر مکروه و ناخوشایند بود، اولاً چرا پیامبر خود، کلام مسجّع فراوان گفته است مثلاً ابن مسعود، روایت می‌کند که پیامبر گفت: «استحیوا من الله حقّ الحیاء» سپس ابن مسعود می‌گوید: ما گفتیم که: «إنّا لنستحیی من الله یا رسول الله» پیامبر گفت: لیس ذلک ولکن الاستحیاء من الله ان تحفظ الراسّ و ما وَعیٰ والبطن و ما حَویٰ و تذکرالموت والبلیٰ و من ارادالآخرة، ترک زینة الحیاة الدنیا.» که کلمات: وعی ـــ حَوی ـــ بَلی ـــ دنیا، با یکدیگر مسجوع هستند. رک: المثل السائر ج ۲۷۲/۱ و ۲۷۳.

و ثانیاً، چرا آیاتِ مسجّع، در قرآن مجید، فراوان است (البته می دانیم که به خاطرِ حدیث منع سجع، برخی از علماء سجع قرآن را، فاصله نامیده‌اند.)[۲۴].

پاسخی که بر این اشکال داده‌شده‌وبه اصطلاح، حدیث منع سجع را توضیح داده‌اند، اینست که پیامبر گفته است: «اسجعاً...» و سپس درنگ کرده و آن گاه گفته است: «کسجع الکهّان» و در واقع موضوع را، معلّق و مشروط کرده و سجع را بطور کلّی منع نکرده، بلکه سجعی که به شیوهٔ کهّان باشد، منع کرده است.

بنابراین، سجع بطور اطلاق، منع نشده است بلکه سجعی که همچون سخن کهّان، معنی فدای لفظ بشود و کلمات بی معنی و عباراتی که معنی فدای لفظ بشود، ناپسند است و پیامبر، منع کرده است[۲۵]. ولی سجعی که کلمات مسجّع در جای خود بکار رود و کلمات بمورد استعمال شود، خوبست، بطوری که گفته‌اند: سجع در کلام منثور، همچون قافیه است در شعر. و ناخوشایندی پیامبر از گویندهٔ سخن مسجع *، از این جهت بود که وی کلام مسجوع متکلّفی به شیوهٔ کاهنان عرب، گفته بود؛ زیرا وی از پیامبر اکرم سؤال کرد: «یا رسول الله أرأیت من لا شرب ولا اکل ولا صاح، فاستهلّ، الیس مثل ذلک یُطل *»؟![۲۶].

* این حدیث، به حدیث جنین معروف است. استهلّ الصبی: رفع صوته عند ولادته.

* یطل: ای لا تدفع دیته. نقدالنثر، پاورقی ص ۱۰۷.

عبدالقاهر جرجانی هم، سجعی را که طبیعی و ذاتی باشد می‌پسندد و معتقد است که الفاظ برای بیان معانی است یعنی الفاظ خدمتکار معانی هستند و بلاغت در این نیست که گوینده و نویسنده، سجع متکلّف بگوید و بنویسد. سجع گویِ متکلّف، بلیغ نیست[۲۷].

و نیز عبدالقاهر جرجانی در کتاب دیگرش[۲۸]، سجع و جناس متکلّفانه را مذمت می‌کند و اعتقاد دارد که معنی نباید فدای لفظ بشود و الفاظ باید پیرو معانی باشند؛ «لأن الألفاظ لا تراد لا نفسها و انما تراد لتجعل ادلّة علی المعانی».

در گفتار پیامبر اکرم، استعاره‌های خوبی وجود دارد، ابوهلال عسکری استعاره را نقل عبارت از معنای اصلی لغت به چیز دیگری، برای غرضِ خاصّی می داند. غرض خاص، ممکن است: توضیح بیشتر و یا تأکید و مبالغه باشد و یا گفتن مطلب بوسیلهٔ الفاظ کمتری. ابوهلال در کتاب «الصناعتین» به نقل یک سلسله عبارات که پیامبر بر سبیل استعاره، گفته، مبادرت ورزیده است[۲۹].

عبدالله بن المعتز نیز یک سلسله از گفتار پیامبر اکرم را که بر سبیل استعاره بکار رفته، نقل کرده است[۳۰] که برخی از آنها را ابوهلال عسکری، پس از وی، در کتاب «الصناعتین» آورده است و بعضی از استعاره‌ها در کتاب «الصناعتین» موجود نیست. یکی از احادیث پیامبر اکرم که ابن معتز، آن را بعنوان استعاره نقل کرده، اینست «قال صلی الله علیه: غلب علیکم داءُ الأمم الذین من قبلکم، الحسد والبغضاء وهی الحالقة (زائل کننده و سترنده) حالقة الدین لا حالقة الشَّعر.»

اسامة بن منقذ در کتاب «البدیع فی نقدالشعر»، پس از آن که استعاره را در ذهن شنونده و خواننده، اثربخش‌تر و مؤثرتر از کلامی می داند که در آن استعاره نباشد*، مثالهائی از گفتار پیامبر اکرم را، برای استعاره می آورد[۳۱]. رشیدالدین وطواط. ضمن این که، از آیات قرآنی و اشعار عربی و عبارات فارسی، برای استعاره مثالهایی می آورد، از گفتار پیامبر اکرم نیز حدیثِ «الفتنة نائمةٌ لعن الله من ایقظها» را برای استعاره نقل

* عبارت اسامة بن منقذ چنین است: «والاستعارة اوکد فی النفس من الحقیقة و تفعل فی النفوس ما لا تفعله الحقیقة.» بسیاری از احادیثی را که عبدالله بن معتز در البدیع ص ۳ و ۴ می آورد، ابن منقذ نیز در کتاب «البدیع فی نقدالشعر» ص ۴۱ می آورد، جز اینکه، ابن منقذ، علاوه بر احادیث اشعاری نیز برای استعاره بعنوان مثال ذکر می‌کند.

می‌کند[۳۲].

در گفتار پیامبر اکرم، صفت مطابقه، فراوان هست. مطابقة بنا به گفتهٔ ابوهلال عسکری[۳۳] صنعتی است که گوینده، کلمه‌ای را با کلمهٔ دیگر که ضدّ آن است، در جزئی از اجزاء نامه و یا بخشی از خطبه و یا شعر بیاورد مانند: سواد ــ بیاض (سیاهی، سفیدی) لیل ــ نهار (شب، روز) حَرّ ــ بَرْد (گرما، سرما).

درین گفتار که پیامبر اکرم به انصار، خطاب کرده است، صنعت مطابقه وجود دارد سخن پیامبر اینست: «انّکم لَتکثُرون عندالفَزع و تقِلُّون عندالطمع.»[۳۴]

مبرّد نیز، در کتاب «الکامل»[۳۵] برای صنعت مطابقه، این گفتار پیامبر را نیز بعنوان مثال ذکر می‌کند: «و قال رسول الله (ص): امرنی ربّی بتسع: الاخلاصُ فی السّر والعَلانیةُ والعدلُ فی الغضب والرضا والقصد فی الفقر والغنی و ان اعفو عَمّن ظلمنی و آصِلَ مَنْ قَطَعَنی، و أعْطِیَ مَن حَرَمنی و ان یکون نطقی ذکراً، و صمتی فکراً و نظری عبرةً».

ابوهلال عسکری می‌نویسد[۳۶]: در این گفتار پیامبر نیز که می‌گوید: «ایاک والمُشّارةَ، فانّها تمیت الغرّة و تحیی العُرّة*» صنعت مطابقه وجود دارد.

لکن باید توجّه داشت که تعریف قدامة بن جعفر[۳۷]، از صنعتِ مطابقه نه آن چیزی است که دیگران می‌گویند، بلکه قدامة بن جعفر می‌گوید:

«فامّا المطابق فهو ما یشترك فی لفظة واحدة بعینها مثل قول زیاد الأعجم:

و نبّئتهم یستنصرون بکاهل ‌ ‌ ‌ ولِلّوم فیهم کاهِلٌ و سَنام

و قال الأفوه الأودی:

و اقطع الهَوجل مستأنساً ‌ ‌ ‌ بهوجل عیرانة عنتریس»

که لفظ «هوجل» در یک شعر به دو معنی بکار رفته است یعنی در مصراع نخست به معنای «زمین» است و در مصراع دوم به معنای «ناقة».

علمای علم بلاغت، یک سلسله تجنیسهائی در گفتار پیامبر اکرم، جُسته اند و در

* المشارة: تفاعل من الشر. والغرّة: الحسن. والعرة فی الاصل: القذر، واستعیر للمثالب. رک: ابوهلال عسکری، الصناعتین، ص ۳۱۸ پاورقی.

کتابهای خود نقل کرده‌اند مثلاً اسامة بن منقذ[۳۸]، این سخنِ پیامبر بزرگوار را که می‌گوید: «الظلم ظلماتٌ یومَ القیامة» * از نوع تجنیس مماثل می داند و تجنیس مماثل را چنین تعریف می‌کند: «... هو ان تکون الکلمتان، اسمَین اوفعلَین.» وعلاوه بر این که از آیات و کلمات قرآنی، مثالهائی همچون: «فَرَوحٌ و ریحان» و «جَنَی الجنّتَین» را مثال می آورد، از سخنان پیامبر هم، مثالهائی می آورد، مثل: «ذوالوجهَین لا یکون وجیهاً یوم القیامة»[۳۹].

أُسامة بن مُنْقَذ، برای تجنیسِ تصریف نیز از گفتارپیامبر اکرم، مثال می آورد[۴۰]، همچون: «الخیل معقودٌ بنواصیها الخیر» وتجنیسِ تصریف را، آن می داند که: دو کلمه، فقط دریک حرف مختلف باشند همچون: «خیل و خیر» در حدیث پیامبر اکرم.

در گفتار پیامبر اکرم، کنایات ** فراوان هست. نویری در کتاب[۴۱] «نهایة الأرَب» ضمن این که یک سلسله از کنایات قرآنی را نقل می‌کند[۴۲]، از گفتار پیامبر اکرم نیز مثالهائی برای کنایه نقل می‌کند همچون: «إیّاکم و خضراء الدِّمَن» که در واقع می خواهد بگوید: «فلا تنکحوا هذه المراة الحسناء لجمالها.»

نویری، زیباترین کنایات را، کنایه‌ای می داند که گوینده، لفظِ قبیح و زشتی را بر زبان نراند و با لفظ زیبائی آن معنی را بیان کند و می افزاید: «و من عادة العرب و شأنِهم، استعمالُ الکِنایات فی الأشیاء التی یستحیی من ذکرها، قصداً للتعفّف باللسان، کما یتعفّف بسائر الجوارح.».

برای تفهیم سخنِ مهمّ و موضوعی که حائز اهمیت است و گوینده می خواهد،

* آغاز حدیث این است: «قال رسول الله (ص): اتّقوا الظلم، فانّ الظلم ظلمات یوم القیامة واتقوا الشُّحَّ... رک: امام نووی، ریاض الصالحین جلد اول، چاپ دارالکتب الحدیثه، (مصر) ص ۷۵۹.

در واقع پیامبر می خواهد بگوید که: عدل همچون نوری است که دارنده آن را به بهشت رهنمون می‌کند و ظلم همچون ظلماتی است که برای دارنده آن حجابی است و مانع اوست به بهشت.

** در اصطلاح علم بیان، کنایه آنست که گوینده لازم معنای چیزی را اراده کند، با روا بودن و جواز معنای اصلی. و گفته‌اند که کنایه و مجاز از تصریح و حقیقت بلیغ تر است، زیرا که ذهن آدمی، در تصریح و حقیقت، از ملزوم به لازم منتقل می شود و در کنایه و مجاز از لازم به ملزوم.

در اذهان شنوندگان بیشتر تأثیر کند و گفتارش بهتر جایگزین گردد، گاه یک گویندهٔ بلیغ، با تغییر حرکات و بکار بردنِ الفاظِ ویژه و اشارات و افعال خاص، می تواند، مطلب را بهتر در اذهان رسوخ دهد و چه بسا که انجام کاری و عملی پیش از بیان کردن مطلبی، ذهن شنونده را به آن مطلبِ بخصوص، توجه می دهد، مثلاً در حدیث «الا أنبئکم بأکبر الکبائر...» در حالتی که پیامبر اکرم تکیه کرده سه بار به اصحاب می‌گوید: «آلا انبئکم بأکبر الکبائر...»؟ اصحاب می‌گویند: آری یا رسول الله. پیامبر می‌گوید: «الإشراک بالله و عقوق الوالدین و قتل النفس». سپس پیامبر می خواهد، سخنِ مهمتری را بازگو کند، اینست که حالت نخستین را که تکیه داده بود، تغییر می دهد و می نشیند و آن گاه می‌گوید: «آلا و قول الزور و شهادة الزور...» یعنی: زنهار، بر حذر باش، از گفتنِ سخن دروغ و شهادتِ بناحق دادن.

پس از دقت به این نتیجه می رسیم که تکرار در عبارت، برای تأثیر در اذهان مؤثرتر است. و نیز هدف پیامبر از گفتنِ یک سلسله گناهانِ بزرگی بعنوانِ مقدّمه، از این جهت است که می خواهد، شنونده را به گناه بزرگتری متوجّه سازد و اینست که صرفنظر از تأکیدهای پیاپی و آوردنِ کلمهٔ آلا (برای تنبیه) و ذکر یک سلسله گناهان دیگر، حالت بدنی خود را نیز تغییر می دهد و سپس می‌گوید: «آلا و قول الزور و شهادة الزور.» که باید گفت هدف اصلی پیامبر اهتمام و توجّه بیش از اندازه، به مضمونِ جملهٔ اخیر بوده است[۴۳].

برای این‌که، جنبهٔ بلاغیِ گفتارِ پیامبر اکرم، بهتر روشن شود، به حدیثِ «لایحّل لمسلم أن یهجر اخاه فوق ثلاث لیالٍ» توجّه شود. پیامبر اکرم درین گفتار، چونِ سخن، از مسلم است و نه کافر، بنابراین کلام را، به لایحّل (= حلال نیست) آغاز کرده و نگفته است «یَحرم» زیرا جدائی و قطع رابطه، علی‌الاصول، حرام نیست و روی این اصل «لایحل» گفته است و نه «یحرم» و علت این‌که، بصورت فعل مضارع «لایحل» گفته، اینست که در واقع می خواهد بگوید: تا هر زمان که جدائی و هجر باشد، این حکم «لایحّل» هم خواهد بود؛ زیرا فعل مضارع بر تجدد و حدوث دلالت می‌کند و نکره آوردنِ «مسلم» افادهٔ عموم می‌کند و مقیّد ساختن حدیث به «مسلم»، در واقع، تعریضی است به نفیِ اسلام از کسی که به صفتِ جدائی و بریدن، متصف شود.

درین حدیث مسندالیه (= ان یهجر) مصدر مؤوّل است؛ زیرا از حرف مصدری «اَنْ» و فعل مضارع «یهجر» درست شده و ممکن بود که بگوید: «هجر اخیه» ولی به صیغهٔ مضارع گفت تا که بر تجدّد و حدوث دلالت کند و نه بر ثبوت. و جالب این که پیامبر اکرم گفت: «فوق ثلاث لیال» تا که غضب و خشم کاملاً برطرف شود و نفسِ لوّامه، آدمی را تذکّر دهد و سلوک و رفتار دینی را به انسان یادآوری کند[۴۴].

در بلاغتِ عربی، وقتی که خبر بر مبتدا مقدم شود جمله افادهٔ حصر می‌کند و از آن تقدیم، یک نوع تخصیص فهمیده می شود و در واقع مفهوم عبارت اینست که گوینده، فقط به شخص مورد خطاب تکیه دارد و بس.

پیامبر اکرم در مناجات های نیمه شب می‌گفته است: «اللهم ربّنا لک الحمد، انت قیّوم السموات والارض و من فیهن ولک الحمد... اللهم لک اسلمتُ و بک آمنتُ و علیک توکّلت و علیک انبت.»

در واقع عبارات «لک الحمد» و «لک اسلمت» و «بک آمنت» و «علیک توکّلت» و «علیک انبت» با این شیوه که بیان شده است به ما می فهماند که: حمد ــ اسلام ــ ایمان ــ توکل و انابهٔ، فقط اختصاص به خدا دارد و به دیگری نمی زیبد.

نامه های پیامبر اکرم از لحاظ بلاغی در خور اهمیّت است؛ زیرا در عبارات کوتاه، معانیِ عالیِ ارزنده‌ای را بیان کرده است. نویسندهٔ کتاب «نقدالنثر» می نویسد[۴۵]: پس از آن که، مسیلمه *، به پیامبر اکرم نوشت: «مِنْ مسیلمة رسول الله الی محمد رسول الله. اما بعد، فانّ الله عزوجل قسم الأرض بیننا ولکن قریش قوم غدر **» حضرت پیامبر به مسیلمه نوشت: «مِن محمّد رسول الله الی مُسیلمة الکذاب. اما بعد، فان الارض لله یُورثها مَنْ یشاءُ مِنْ عِباده والعاقبة للمتقین.»

نویسندهٔ کتاب «نقدالنثر»، فصلی از کتابِ خود را به خطابه و ترسل، اختصاص داده است و می‌گوید[۴۶]: خطبه باید به ستایش خدا، آغاز شود و به قرآن و امثالِ سائره، موشّح گردد و سپس می افزاید: در موردی که ایجاز پسندیده است، نباید اطاله

* مسیلمه، هومتنبی بنی حنیفه، قُتِلَ یومَ الیمامة فی الواقعة الّتی کانت بینه و بین خالدبن ولید عام ۱۱ ﻫ . رک: نقدالنثر، پاورقی ص ۱۰۰.

** غدر: حیله گران. غدّاران.

بکار برد تا که موجب ملال گردد و در جائی که اِطاله ضرورت دارد نباید کلام را موجز آورد؛ زیرا که به معنی خلل وارد می‌شود و نیز نباید الفاظِ خاصِ خواص را در مخاطبهٔ عوام بکار برد، بلکه باید با هر طبقه، فراخورفهم آنان سخن گفت «لِکلّ مقامٍ مَقالٌ» و سرانجام نویسندهٔ کتابِ «نقدالنثر» * می افزاید: کسی که، رعایت این مسائل را نکند به بلاغت و خطابت، موصوف نمی‌شود و او را نمی توان خطیب بلیغ گفت. نویسندهٔ کتابِ «نقدالنثر» برای اثبات سخن خود، بلاغت را از قول برخی از علما چنین تعریف می‌کند: «هی الإکتفاء فی مقامات الایجاز بالاشارة والاقتدار فی مواطن الاطالة علی الغزارة» یعنی در موردی که کلام اقتضای ایجاز دارد، به اشاره سخن بگوید و در موردی که سخن اقتضای اِطاله می‌کند، توانایی داشته باشد که کلام را، مفصّل بیاورد.

نویسندهٔ کتابِ «نقدالنثر» برای تایید گفتهٔ خود، سخنِ جعفر بن یحیی برمکی را که به فصاحت و بلاغت معروف بوده است شاهد می آورد؛ زیرا جعفر بن یحیی[۴۷] گفته است «اذا کان الإکثار ابلغ کان الإیجاز تقصیراً و اذا کان الایجاز کافیاً، کان الإکثار هذراً». سپس نویسندهٔ نقدالنثر می افزاید: در مواردی که مخاطب، از مردمان کم دانش وبه اصطلاح عوام باشد، باید با وی به اطناب سخن گفت؛ تا که کلام را خوب درک کند و مقصودِ گوینده را بفهمد، در صورتی که برای ذوی العقول و آنان که صاحب درک هستند، می توان به اختصار و ایجاز، سخن گفت.

نویسندهٔ کتاب «نقدالنثر»[۴۸] پس از ذکر این مقدمه، خطبه های پیامبر اکرم را حائز این شرایط می داند و آنها را هم فصیح می‌شمارد و هم بلیغ و برای نمونه، خطبه‌ای را که پیامبر اکرم، پس از حمد و ستایش خدا، گفته است: «ایّها الناس، کأن الموت فی الدنیا علی غیرنا کتب و کان الحق فیها علی غیرنا وجب، کان الذین نشیّع

* کتاب «نقدالنثر» منسوب است به قدامة بن جعفر، و اسم اصلی کتاب «البیان» است. در پشت صفحهٔ نخستین کتاب چنین عبارتی نوشته شده است: «کتاب نقدالنثر ممّا عُنِیَ به ابوالفرج قدامةُ بن جعفر الکاتب البغدادی، رضی الله عنه و ارضاه، للشیخ الفقیه المکرّم ابی عبدالله محمد بن ایوب بن محمد نفعه‌الله به و هوالکتاب المعروف بکتاب «البیان». برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: محمد علوی مقدم، «بحثی در کتاب نقدالنثر»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال یازدهم، شماره ۳ (پاییز ۱۳۵۴ شمسی) ص ۴۰۲.

من الاموات [سَفْر *] عما قليل الينا راجعون، نبوئهم اجداثهم ** و ناكل تراثهم، كأننا مخلدون بعدهم... الخ.

تا آنجا که می‌گوید: طوبی لمن اذلّ نفسَهُ و حسنت خليقته و صحت سريرته...

نامه های پیامبر اکرم نیز از لحاظ بلاغت و فصاحت در خور اهمیت است. ابوهلال عسکری[۴۹]، اعتقاد دارد که: نخستین شرطی که نویسنده باید در نامهٔ خود رعایت کند، اینست که در مکتوب، نویسنده باید مکانت و مرتبهٔ طرفِ خطاب را رعایت کند و برای هرکس بفراخور درک او، سخن بگوید و برای توضیح گفتهٔ خویش، نوشتهٔ پیامبر اکرم را به پادشاه ایران و مردم آن سامان، مثال می آورد که پیامبر، سخن خود را برای بهتر فهمیدنِ خواننده، در نهایتِ اختصار و سادگی بیان کرده و می نویسد: در نامه حضرت پیامبر به خسرو پرویز — پادشاه ایران — به علت این که مخاطب، غیر عرب است، نامه در نهایت سادگی است تا که مخاطب خوب بفهمد و نکتهٔ مبهمی برایش نماند نامهٔ پیامبر به خسرو پرویز چنین است: «من محمد رسول الله الی کسری ابرویز، عظیم فارس، سلام علی من اتّبع الهدی، و آمن بالله و رسوله، فادعوک بداعیة الله، فانّی آنا رسولُ الله الی الخلق کافةً لینذر مَنْ کانَ حَیّاً و یحق الکافرین. فاسلم تسلم، فإن ابیت فاثم المجوس علیک»[۵۰] که عبارات این نامه به سبب این که شخص مورد خطاب، عرب نیست، بسادگی نوشته شده است، لیکن چون پیامبر به طایفه ای از عرب، نامه می نویسد، فخامت کلمات و سنگینی الفاظ را رعایت می‌کند و به «وائل بن حجر حضرمی» می نویسد[۵۱]: «من محمد رسول الله الی الاقیال العباهلة □ من اهل حضرموت، باقام الصلوة و ایتاء الزکاة علی التبعة الشاة والتیمة □□ لصاحبها...»

قلقشندی متوفی به سال ۸۲۱ هـ نیز در کتاب «**صبح الاعشی فی صناعة الانشاء**» دربارهٔ نامه های پیامبر اکرم می نویسد[۵۲]: پیامبر(ص)، بیشتر نامه هایش را به لفظ «من

* سفر: بفتح سین و سکون فاء: المسافرون.

** اجداث ج جدث، بفتحتین: گور، قبر، در لغت اهل تهامة. (فرهنگ نفیسی)

□ الأقیال: جمع قیل: الملک، او من ملوک حمیر. العباهلة: الاقیال المقرون علی ملکهم فلم یزالوا عنه.

□□ التَّبعة: الاربعون من الغنم او أدنی ما تجب فیه الصدقة من الحیوان. والتیمة: الشاة الزائدة علی الأربعین حتی تبلغ الفریضة الاخری.

محمد رسول الله...» آغاز می‌کرده و گاه هم به لفظ «امّا بعد» و بعضی اوقات هم، به عبارتِ «هذا کتاب» و برخی از نامه‌ها را هم به لفظ «سلّم انت» آغاز کرده است. در بیشتر نامه‌ها، اسم مکتوبٌ الیه (مخاطب) را می آورده است و بعضی اوقات هم، فقط به نوشتنِ شهرتِ «مکتوب الیه» اکتفاء می‌کرده است و چنانچه طرفِ خطاب، پادشاهی بوده، پس از نوشتنِ اسم وی، عبارتِ «عظیم القوم...» و یا عبارتِ «ملک القوم...» و بعضی اوقات هم «صاحب مملکة...» می نوشته است.

پیامبر اکرم، در نامه‌ها از خود به لفظِ مفرد مانند «انا» یا «لی» و یا مثلاً «جاءنی» و گاه «وَفَدَعَلَیّ» و نظائر اینها، اکتفا می‌کرده است و گه گاه در برخی از نامه‌ها، لفظ جمع مانند «بلغنا»«یا جاءنا» و نظائر اینها، می نوشته است.

پیامبر اکرم «مکتوب الیه» را به لفظ مفرد خطاب می‌کرده است و مثلاً می نوشته: «لک» یا «علیک» و یا مثلاً «انت قلت کذا» و «فعلت کذا» و در آغاز نامه، در موردی که شخصِ مخاطب، مسلمان بوده، عبارت «سلام علیک» و گاهی هم، عبارت «السلام علی من آمن بالله و رسوله» را می آورده است و در مورد افراد غیر مسلمان، یعنی وقتی که مخاطب «مکتوب الیه» غیر مسلمان بوده است، عبارت «سلام علی من اتبع الهدی» را می نوشته است. گاه پس از سلام، ستایش خدا می‌کرده است «فإنّی احمد الیک الله الذی لا اله الاهو» و سپس به مقصود اصلی با کلمهٔ «امّا بعد» می پرداخته است و نامه را به «السلام» و یا «السلام علیک و رحمة الله و برکاته» ختم می‌کرده است در صورتی که مکتوب الیه، مسلمان باشد و چنانچه مکتوب الیه غیر مسلمان باشد نامه را به «والسلام علی من اتّبع الهدی» به پایان می رسانده است[۵۳].

قلقشندی، اسلوب‌های مختلف و روش‌های گوناگون نامه‌های پیامبر را در کتاب «**صبح الاعشی فی صناعة الانشاء**» آورده است و مکاتیب پیامبر را طبقه‌بندی کرده است:

دستهٔ نخست، نامه‌هائی است که به «مِنْ محمّد رسول الله...» آغاز می شود همچون نامه‌هائی که پیامبر اکرم به: «خالدبن ولید ـــ منذر بن ساوی ـــ ملک البحرین (که از جانب پادشاهان ایران، امیر بوده است) و فروة بن عمروالجذّامی و نامه‌ای که به بنی نهد و نامه‌ای که به «أکیدر دومة» و به وائل بن حجر واهل حضرموت نوشته است و آغاز

تمام این نامه‌ها به یک شیوه است و برای نمونه، بخشی از نامهٔ پیامبر اکرم، را که در جواب نامه خالد بن ولید که اسلام آوردن «بنی الحارث» را گزارش داده بود، نقل می‌کنیم[۵۴].

«من محمد رسول الله الی خالدبن الولید، سلام علیک، فانی احمد الیک الله الذی لا اله الا هو. اما بعد فان کتابک جاءنی مع رسولک، یخبرنی ان بنی الحارث قد اسلموا قبل ان تقاتلهم... والسلام علیک و رحمة‌الله و برکاتُه.»

دستهٔ دوم، نامه‌هائی است که آغاز آن به عبارت «هذا کتاب» شروع می‌شود همچون نامه‌ای که پیامبر اکرم به قبیلهٔ هَمْدان در یمن نوشته است، بدین صورت: «هذا کتاب من محمد رسول الله...»[۵۵].

دستهٔ سوم، نامه‌هائی است که پیامبر اکرم به لفظ «سَلْم انت» آغاز کرده است. همچون نامه پیامبر به «منذر بن ساوی» که بدین طریق است: «سلم انت، فانی احمد الیک الله الذی لا اله الا هو. امّا بعد، فان من صلی صلاتنا و استقبل قبلتنا واکل ذبیحتنا، فذلک المسلم له ذمّة الله و ذمة الرسول فمن احب ذلک من المجوس فانه آمن و من ابی فان علیه الجزیة»[۵۶].

قلقشندی، نامه‌هائی را که پیامبر به غیر مسلمانان نوشته نیز طبقه‌بندی کرده است:

دستهٔ نخست، نامه‌هائی است که همچون نامه‌های مسلمانان به صورت «من محمد رسول الله الی...» نوشته، مثل نامه‌هائی که پیامبر به هِرَقل ـ قیصر روم ـ نوشته است* بدین صورت: «من محمد رسول الله الی هرقل عظیم الروم، سلام علی من اتبع الهدی امّا بعد...»[۵۷].

نامه‌ای را که پیامبر، به پادشاه ساسانی نوشته، نیز به همین منوال است: «من محمد رسول الله الی کسری عظیم فارس. سلام علی مَنِ اتّبع الهدی و آمن بالله و

* قلقشندی، از قول ابوعبیده، نقل می‌کند که نامه، بدین صورت بوده است:
«من محمد رسول الله الی صاحب الروم، انی ادعوک الی الإسلام، فَإنْ اسلمت فلک ما للمسلمین و علیک ما علیهم، و ان لم تدخل فی الإسلام فَأعْطِ الجزیَة؛ فان الله تعالی یقول: قاتلوا الّذین لا یؤمنون بالله ولا بالیوم الآخر...»
برای آگاهی بیشتر رجوع شود به صبح الاعشی جلد ۶، ص ۳۷۷

رسوله...»[۵۸]

نامهٔ پیامبر اکرم به مقوقس ــ فرمانده مصر ــ هم به همان طریق است: «من محمد رسول الله الی المقوقس عظیم القبط، سلام علی مَنِ اتّبع الهدی. امّا بعد، فانّی ادعوک بدعایة الإسلام.»

پیامبر اکرم به نجاشی، پادشاه حبشه و به هوذة بن علی ــ بزرگ قبیلهٔ یمامه ــ که نصرانی بوده و به نصارای نَجْران و همچنین به جعفر و عبد ــ دو پسر جندی که دو پادشاه در عمّان بوده‌اند ــ به همین طریق می نویسد:

«من محمد رسول الله الی جعفر و عبد ــ ابنی الجندی ــ سلام علی من اتبع الهدی. امّا بعد، فانّی ادعوک بدعایة الاسلام، إسلما تسلما...»

آغاز نامه‌ای را هم که پیامبر اکرم، درپاسخ نامهٔ مُسَیْلمهٔ کذّاب نوشته است، به همین شیوهٔ «من محمد رسول الله الی مسیلمة الکذّاب» آغاز می شود که پس از کلمهٔ «اما بعد» پیامبر اکرم، پاسخ مسیلمه را با آیه‌ای از آیات قرآنی، می دهد و می نویسد: «... اما بعد، فان الارض لله یورثها من یشاء من عباده والعاقبة للمتقین» که در واقع پیامبر اکرم می خواهد به مسیلمهٔ کذاب بفهماند که اگر خدا، پس از او، امر نبوّت را به وی واگذارد، محمد نیز ایمان خواهد آورد ولی چنین نیست[۵۹].

دستهٔ دوم که بسیار کم است، نامه‌ای است که بنا به روایت ابن جوزی، پیامبر اکرم به اهل نجران که بر دین نصاری بوده‌اند، می نویسد بدین طریق:

«بسم الله الرحمن الرحیم. اله ابراهیم و اسحاق و یعقوب. اما بعد فإنّی ادعوکم الی عبادة الله من عبادة العباد...»[۶۰]

اندکی از مکاتیب پیامبر اکرم را برای مزید اطّلاع خوانندگان، نوشتم تا معلوم گردد که نامه های پیامبر اکرم نیز که به سبکی موجز و به شیوه‌ای مختصر نوشته شده است، تا چه اندازه از فصاحت و بلاغت برخوردار است و معلوم گردد که این کلام زمینی از لحاظ عُلّو درجه، آسمانی شده است و این سخن درست باشد که گفته‌اند:

«گفتار محمد(ص) از گفتار آسمانی فروتر و از گفتار انسانی فراتر است». و با این بیت عبدالله بن رَواحة درستایش پیامبر، صلی الله علیه و آله وسلّم گفتار خود را ختم می‌کنم که گفته است:

لَولم تکن فیه آیاتٌ مُبَیِّنَةٌ　　　کانت فصاحته تُنبیک بالخبر

یادداشت ها و منابع و مآخذ

۱ ــ رک: محمود بن عمر زمخشری، الفائق فی غریب الحدیث، تحقیق و تعلیق از: علی محمد البجاوی ــ محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ اول، جزء اول، چاپ دار احیاء الکتب العربیّه، عیسی البابی الحلبی و شرکاء ص ۲، اصل گفتار پیامبر اکرم این است: «قال علیه السلام: اوتیت جوامع الکلم. و قال: انا افصح العرب بَید انّی من قریش، و استرضعت فی سعد بن بکر.»

۲ ــ رک: ابی محمد عبدالله بن محمد بن سعید بن سنان الخفاجی، سرّ الفصاحة، شرح و تصحیح از عبدالمتعال صعیدی، چاپ محمد علی صبیح و اولاده، (مصر، ۱۳۸۹/ ۱۹۶۹) ص ۴۹.

۳ ــ رک: مصطفی صادق الرافعی، اعجاز القرآن چاپ هشتم، (مصر ۱۳۸۹/ ۱۹۶۹) ص ۳۱۱.

۴ ــ رک: مأخذ سابق، پاورقی، ص ۳۲۲. ابواسحاق ابراهیم بن علی الحُصری قیروانی در کتاب زهرالآداب و ثمرالالباب، شرح و تحقیق از علی محمد البجاوی، چاپ دوم (مصر) جلد اول، ص ۲۳، می‌گوید: «وقد قال رسول الله صلوات الله و سلامه علیه: انا أفصح العرب بید انی من قریش و استُرضعت فی سعد بن بکر.» وی در جلد اول همین کتاب ص ۲۴، عباراتی که از لحاظ کلمات کوتاه ولی پر معنی است و به اصطلاح «قلیل المبانی و کثیر المعانی» می‌باشد از پیامبر اکرم نقل کرده است و در جلد اول همین کتاب ص ۲۵، جوامع کلم پیامبر را که راویان صحیح القول، نقل کرده‌اند، باز گفته است.

۵ ــ رک: عبدالله بن مسلم بن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، شرح و تحقیق از، السید احمد صقر. چاپ دوم (قاهره ۱۳۹۳/ ۱۹۷۳) ص ۳. در پاورقی همین صفحه می‌گوید: «... و فی صفته (ص) انه کان یتکلّم بجوامع الکلم، ای انه کان کثیرالمعانی، قلیل الالفاظ.»

۶ ــ رک: ابی عثمان عمرو بن بحر جاحظ، البیان والتبیین، تحقیق و شرح از عبدالسلام محمد هارون، (مکتبة الخانجی بمصر)، ج ۲ ص ۲۸. جاحظ نیز می‌گوید: «والّذی یدلك علی ان الله عزوجل قد خصّه بالإیجاز و قلّة عدداللفظ، مع کثرة المعانی، قوله صلی الله علیه: «نصرت بالصبا و اعطیت جوامع الکلم».

۷ ــ ضیاء الدین بن الأثیر، المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر، تحقیق و تعلیق از: دکتور احمد الحوفی و دکتور بدوی طبانة، چاپ دار نهضة (مصر) ج ۱ ص ۹۷.

۸ ــ مأخذ سابق ۱/ ۹۹.

۹ ــ همان مأخذ ۱/ ۱۰۰.

۱۰ ــ همان مأخذ ۱/ ۷۲.

۱۱ ــ ابن اثیر در جلد چهارم صفحات ۴ و ۵ کتاب المثل السائر، می نویسد: پس از فراغ از تصنیف کتاب و بحث پیرامون فصاحت و بلاغت و بازگو کردن دقائق و حقائق آن دو علم، لازمست که از فضیلت و اهمیّت این دو علم نیز، سخن بگوییم، سپس می افزاید که این دو علم، دارای فضیلت و شرافت ویژه‌ای است و اگر دارای فضیلت نمی بود، پیامبر اکرم در چند مورد، بدان علم افتخار نمی‌کرد؛ زیرا پیامبر به هیچ یک از دانش های گوناگونی که دارا بوده،

افتخار نکرده و هیچ گاه نگفته است که: «انا افقه النّاس» و یا مثلاً «انا اعلم الناس بالحساب» و یا «انا اعلم الناس بالطّب» لکن گفته است: «انا افصح من نطق بالضاد» و چنانچه فضیلتی برای علم فصاحت و بلاغت نمی بود، پیامبر بدان افتخار نمی‌کرد و اعجاز کتاب خدا از لحاظ این علم بیان نمی شد.

پیامبر اکرم بار دیگر گفت: «أعطیت خمساً لم یعطهّن احد قبلی، کان کل نبّی یبعث فی قومه، و بعثت الی کل احمر و أسود و احلّت لی الغنائم و جعلت لی الأرض طیبة و طهوراً، و نصرت بالرعب بین یدی مسیرة شهر و اوتیت جوامع الکلم.

۱۲ ــ در روایتی «المؤمن مرآة اخیه المؤمن یری فیه حسنه و قبحه».

۱۳ ــ خدای بزرگ هم، نیکی کردن و برّ به پدر و مادر را، تالی مرتبهٔ عبادت و پرستش خود دانسته و در آیهٔ ۴۱ سوره نساء (چهارم) می‌گوید: «و اعبدوالله ولا تشرکوا به شیئاً و بالوالدین احسانا...» و نیز در آیه ۷۸ سوره بقره (دوم) می‌گوید: «و اذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل لا تعبدون الاالله و بالوالدین احسانا...» و همچنین نیکی کردن به پدر و مادر را در آیهٔ ۲۳ سوره إسراء (أسری، سوره ۱۷) دستور می دهد: «و قضی ربّک ألاّ تعبدوا إلاّ ایاه و بالوالدین احساناً...».

۱۴ ــ زمخشری حدیث را بدین طریق ضبط کرده است: «لا یلسع المؤمن من جحْرٍ مرّتین» برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: الفائق فی غریب الحدیث ۴٦۱/۲.

۱۵ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: الشریف الرضی، المجازات النبویّة، تحقیق و شرح از طه محمدالزیتی، (مصر) ص ۴۵ و ۴٦.

۱٦ ــ بخشی از آیهٔ ٦۰ سوره توبه (نهم) می باشد.

۱۷ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: زمخشری، «الفائق فی غریب الحدیث» ج ۳ ص ۱۰۳ در آنجا نوشته شده است که: پیامبر به «عطیّة سعدی» گفت: «ما اغناک الله فلا تسأل الناس شیئاً، فان الید العلیا هی المنطیة و ان الیدالسفلی هی المنطاة، و ان مال الله مسؤل و منطیً. هذه لغة بنی سعد، یقولون: انطنی، ای اعطنی».

۱۸ ــ برای آگاهی بیشتر درباره فصل و وصل رجوع شود به: نصرالله تقوی، هنجار گفتار، (تهران ۱۳۱۷ ش) ص ۱۱۳ و ابوهلال عسکری، الصناعتین ص ۴۵۸ که ابوهلال عسکری نقل می‌کند: «البلاغة معرفة الفصل والوصل» و نیز رجوع شود به: سعدالدین تفتازانی، مطول چاپ سنگی عبدالرحیم ص ۱۹۵ که سعدالدین تفتازانی می‌گوید: «الوصل عطف بعض الجمل علی بعض والفصل ترکه.».

۱۹ ــ الفائق فی غریب الحدیث ۱٦۹/۳.

۲۰ ــ ابی العبّاس محمد بن یزید المبرّد، الکامل، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم السید شحّامه چاپ دار نهضة (مصر، بدون سال انتشار) ج ۱ ص ۴. مبرّد می‌گوید: الموطّئون اکنافاً، مثلی است. و توطئة به معنای تمهید و آماده کردن است. یقال: دابّة وطیٌ و هوالذی لا یُحرّک راکبه فی مسیره. و فراش وطیء: اذا کان وثیراً لا یؤذی جنب النائم علیه.

اکناف: به معنای جوانب است. در مثل می‌گوید: فلانٌ فی کنف فلان، همان‌طور که می‌گویند: فلانٌ فی ظلّ فلان.

الثرثارون: الّذین یکثرون الکلام تکلّفاً و تجاوزاً، و خروجاً عن الحق می‌گویند: عینٌ ثرثارة = چشمه پرآب.

متفیهقون: از ریشه فهق الغدیر یفهق: اذا أمتلأ ماءاً.

۲۱ ــ رک: قدامة بن جعفر: نقد الشعر، (لیدن ۱۹۵۶) س ۱۰. بونیباکر ص ۹۲.

۲۲ ــ رک: ابوهلال عسکری، الصناعتین، (مصر، بدون سال انتشار)، تحقیق علی محمّد البجاوی ــ محمد ابوالفضل ابراهیم ص ۳۳۲.

۲۳ ــ رک: ابن معتز، البدیع چاپ کراتشقوفسکی (لیدن ۱۹۶۷) ص ۲۵ و ۲۶.

ابن معتز حدیث پیامبر را نقل می‌کند و شعر ابوتمام را با اندک اختلاف بدین طریق روایت می‌کند:

جـلا ظـلـمـاتِ الظـلـم عـن وجـه امّـة اضـاءَ لـهـا مـن کـوکـب الـحـق آفـلُـه

۲۴ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به المثل السائرج ۱ ص ۲۷۱ تا ص ۲۷۹. حتّی در قرآن سوره‌های مسجّع وجود دارد همچون سوره «الرحمن» و سوره «القمر» و بطور کلّی سوره‌ای از سُوَرِقرآنی نیست که در آن سجع وجود نداشته باشد. مثلاً سورهٔ طه:

«ما انزلنا علیک القرآن لتشقی، الا تذکرة لمن یخشی... و سورهٔ «والعادیات» و برخی از سوره‌های دیگر که همه بر سجع واحدند ولی چون سجع گویی اساساً در قرآن نکوهش شده، مفسّرین و علمای اسلامی کلمه سجع را در مورد قرآن بکار نمی برند و بجای آن «فاصله» گویند.

۲۵ ــ المثل السائرج ۱/ ۲۷۳.

۲۶ ــ ابوالفرج، قدامة بن جعفر، نقد النثر (منسوب به قدامة بن جعفر) تحقیق و تعلیق و حواشی از دکتر طه حسین و عبدالحمید العبادی (قاهره ۱۹۳۹) ص ۱۰۷.

۲۷ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: عبدالقاهر جرجانی، اسرار البلاغة تعلیق از محمد عبدالعزیز النجّار (مصر ۱۹۷۷/۱۳۹۷) ص ۱۸.

۲۸ ــ رک: عبدالقاهر جرجانی، دلائل الاعجاز، تصحیح و تعلیق حواشی از: السید محمّد رشید رضا، طبعة السادسة، (مصر ۱۳۸۰/ ۱۹۶۰) ص ۳۳۰.

۲۹ ــ رک: الصناعتین، ص ۲۷۴. ابوهلال یک سلسله احادیثی که در آنها استعاره بکار رفته است، نقل می‌کند همچون: الخیل معقود بنو اصیها الخیر الی یوم القیامة. اکثروا من ذکر هادم اللّذات. البلاء موکّل بالمنطق. کلما سمع هیعة طار الیها. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: الصناعتین ص ۸۴.

ابوالفتوح رازی در جلد اول ص ۴۲۶ تفسیر خود به تصحیح و حواشی مهدی الهی قمشه‌ای، چاپ دوم، (تهران ۱۳۲۰)، این حدیث آخری را چنین نقل می‌کند: «قال رسول‌الله (ص): خیرالنّاس رجلٌ ممسک بعنان فرسه فی سبیل الله کلّما سمع هیعة طار الیها. یعنی بهترین مردمان مردی باشد عنان اسب بدست گرفته در سبیل خدای عزوجل، هرگه که آوازی بشنود آنجا شتابد.

زمخشری در کتاب «الفائق فی غریب الحدیث» جلد سوم، ص ۲۲۲، حدیث را چنین نقل می‌کند: «خیرالناس رجل ممسک بعنان فرسه فی سبیل الله کلّما سمع هیعةً طار الیها، او رجلٌ فی شعفةٍ فی غنیمةٍ حتّی یأتیه الموت.» و در معنای برخی از مفردات حدیث، زمخشری نوشته است الهیعة: الصیحة الّتی یفزع منها، و اصلها من هاع یهیع اذا جَبُنَ. الشعفة: رأس الجبل.

۳۰ ــ عبدالله بن المعتز، البدیع، ص ۳ و ۴.

۳۱ ــ اسامة بن منقذ، **البدیع فی نقدالشعر**، بتحقیق الدکتور احمد بدوی والدکتور حامد عبدالحمید، چاپ مصر، ص ٤١.

۳۲ ــ رشیدالدین وطواط، **حدائق السحر فی دقائق الشعر**، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال (طهران، مطبعه مجلس) ص ۲۹.

۳۳ ــ **الصناعتین**، ص ۳۱٦.

۳٤ ــ رک: الصناعتین ص ۳۱۸ و ص ۳٦ کتاب «**البدیع عبدالله بن معتز**» که همین روایت را بعینه نقل کرده است و رجوع شود به: **الکامل** مبرّد ج ۱ ص ۳، که مبرد نوشته است: الفزع فی کلام العرب علی وجهین: احدهما ما تستعمله العامّة ترید به الذعر (= ترس، بیم، هراس) والآخر: الاستنجاد والاستصراخ (= ناله، فریاد، فغان) فزع اکبر، کنایه از قیامت است. رک: فرهنگ معین.

۳۵ ــ **الکامل** ج ۱ ص ۲۰۹.

۳٦ ــ **الصناعتین**، ص ۳۱۸.

۳۷ ــ قدامة بن جعفر، **نقدالشعر**، ص ۹۲.

۳۸ ــ **البدیع فی نقدالشعر**، ١٤.

۳۹ ــ همان مأخذ، همان صفحه.

٤۰ ــ **البدیع فی نقدالشعر** ص ۲۲. ابن عبدربه اندلسی در کتاب «**العقد الفرید**» (قاهره ۱۳۸٤/ ۱۹٦۵) الطبعة الثالثه، جلد اول ص ۱۵۲، در باب حروب در بحث از «**فضائل الخیل**» می نویسد: قال النبی (ص): فی (صفة) الخیل: اعرافها ادفاؤها، و اذنابها مذابها، والخیل معقودٌ فی نواصیها الخیر الی یوم القیامة».

٤۱ ــ شهاب الدین احمد بن عبدالوهاب النویری، **نهایة الارب فی فنون الادب**، چاپ مصر وزارة الثقافة، ج ۳ ص ۱۵۳ و ص ۲.

٤۲ ــ رک: مأخذ سابق ج ۳ ص ۱۵۳ که نویری یک سلسله کنایات بسیار زیبائی را از قرآن مجید نقل می‌کند همچون: آیهٔ ۷۵ سوره مائده (سوره پنجم) «ما المسیحُ بن مریم الا رسولٌ قد خلّت من قبله الرسل و امّهُ صدیقَة کانا یاکلون الطعام...» و می افزاید که این از لطیف ترین کنایات قرآنی است.

٤۳ ــ قرآن هم می‌گوید: «... فاجتنبوا الرجس من الأوثان و اجتنبوا قول الزور» بخشی از آیهٔ ۳۰ سوره حج (سوره ۲۲).

و نیز در آیه ٤ سوره فرقان (سوره ۲۵) خدا می‌گوید: «وقال الّذین کفروا ان هذا الا افکٌ افتراه و اعانه علیه قوم آخرون، فقد جاءوا ظلماً وزوراً.»

و نیز در آیهٔ ۷۲ سوره فرقان خدا می‌گوید: «والّذین لا یشهدون الزور و اذا مرّوا باللغو مرّوا کراما».

٤٤ ــ محمد بن یعقوب کلینی: **اصول کافی**، چاپ اسلامیه، (تهران، ۱۳۹۲ ﻫ . ص ۳۳، از امام صادق نقل شده که حضرت پیامبر می فرمود: قال رسول الله (ص): «لا هجرة فوق ثلاث» یعنی قهر کردن و متارکه بیش از سه روز، روا نیست یعنی اگر میان دو برادر مسلمان ستیزه‌ای رخ داد و به قهر و متارکه، کشید، ادامهٔ آن تا سه روز بیشتر برای تسکین غضب روا نیست.

٤۵ ــ قدامة بن جعفر، نقدالنثر، به تحقیق و تعلیق طه حسین و عبدالحمید العبادی (قاهره ۱۳۵۹/ ۱۹٤۰) ص

.۱۰۰.

۴۶ ــ همان مأخذ ص ۹۴ تا ص ۹۸.

۴۷ ــ همان مأخذ ص ۹۶ و ۹۷.

۴۸ ــ همان مأخذ ص ۹۷ و ص ۹۸.

۴۹ ــ الصناعتین ص ۱۶۰.

۵۰ ــ همان مأخذ ص ۱۶۱.

۵۱ ــ همان مأخذ ص ۱۶۱ و برای آگاهی بیشتر و نیز اطلاع یافتن از نامهٔ دیگری که پیامبر اکرم به صاحب دومة الجندل ــ که عرب بوده است ــ می نویسد، رجوع کنید به همان مأخذ ص ۱۶۲.

۵۲ ــ ابی العباس احمد بن علی القلقشندی، صبح الاعشی فی صناعة الإنشاء (مصر، بدون سال نشر) و زرارة الثقافی و ارشاد القومی ج ۶ ص ۳۶۵.

۵۳ ــ همان مأخذ ج ۶ ص ۳۶۵ و ص ۳۶۶.

۵۴ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به همان مأخذ ج ۶ از ص ۳۶۷ تا ص ۳۷۴.

۵۵ ــ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به همان مأخذ ج ۶، صفحات ۳۷۴ و ۳۷۵.

۵۶ ــ همان مأخذ ۳۷۶/۶.



۵۷ ــ همان مأخذ ۳۷۸/۶.

۵۸ ــ همان مأخذ ۳۷۸/۶.

۵۹ ــ همان مأخذ ۳۸۰/۶ و ۳۸۱.

۶۰ ــ همان مأخذ ۳۸۱/۶.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی